92/91

# المناهل

مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية
أبريل 2012 - 20 درهما

Al Manahil - Issn : 0851/0253 - Dépôt légal : 1974/6 Janvier 2012 - Prix : 20 Dh

# التصوف في الغرب الإسلامي

محمد الكحلاوي
الحسن شاهدي
السعدية أوتبعزيت
الحسن بن الحسين إد سعيد
أحمد الوارث
الجيلالي كريم

أحمد شيخي
أحمد الأزمي
إدريس مقبول
مصطفى بنسباع
محمد الشريف
محمد الغرايب

سعيدة الأشهب
محمد المازوني
أحمد الطريبق
عبد اللطيف عوام
محمد ياسر الهلالي
حسن الصادقي

منشورات
وزارة الثقافة



91-92

مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية



تصفيف وسحب : **مطبعة دار المناهل.**
الإيداع القانوني : 1974/6
ردمك : 0851-025

المراسلة :
**مجلة المناهل : وزارة الثقافة**
**1، زنقة غاندي ـ الرباط**
**الهاتف :** 90 40 27 -91 40 27 37 05 212+
**الفاكس :** 93 2740 37 05 212+
**البريد الإلكتروني:**
revuemanahil@minculture.gov.ma

# التصوف في الغرب الإسلامي

- قواعد وآراء في التصوف
- أسر وبيوتات صوفية مغربية
- امتدادات الفكر الصوفي في إفريقيا
- دراسات صوفية من منظور الآخر
- قراءات في كتب التصوف

# تقديـــم

استقطب التصوف في المغرب دائما نظر الباحثين، مغاربة وأجانب .وازداد الاهتمام بالموضوع كثيرا منذ الفترة الاستعمارية، ليبلغ مداه في الآونة الأخيرة .يعكس ذلك، على سبيل المثال، الأبحاث التي ما انفكت تتوصل بها "المناهل"، في شأن الرباطات والزوايا وقضايا التصوف على وجه العموم. ومن ثمة، ارتأت المجلة تخصيص هذا العدد (91-92) لملف عن الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي.

يتضمن الملف مجموعتين من الأبحاث؛ القاسم المشترك للمجموعة الأولى هو أنها موضوعة بأقلام عربية مغربية، بينما تتضمن المجوعة الثانية مقالات معرّبة عن كتابات فرنسية وإسبانية.

ويجد القارئ في المجموعة الأولى ثلاثة محاور موزعة كما يلي : قواعد وآراء في التصوف، أسر وبيوتات صوفية مغربية، امتدادات الفكر الصوفي في أفريقيا. وبقدرما جاءت هذه الأعمال متنوعة، فإنها تعطي صورة مفيدة عن التصوف المغربي من وجهة نظر الباحثين المغاربة. بينما يجد القارئ في المجموعة الثانية أعمالا تجسد منظور الآخر إلى المسألة الصوفية، بالترجمة أو بالقراءة والتعليق. وجاءت أعمال هذه المجموعة أيضا متنوعة بتنوع مجال المؤسسات الصوفية المدروسة (زجزل، زرهون، تامصلوحت...)، ومتنوعة من حيث قضاياها (زوايا، طرق صوفية، مواسم). وأيضا متتابعة من حيث زمن صدورها (1909، 1912، 1923، 1992، 1996)، مما يعطي صورة تكاد تكون متكاملة عن التصوف المغربي ومؤسساته من منظور الآخر. ويعني هذا

أن المجموعتين الأولى والثانية متكاملتين، ويكملهما أيضا المحور الخاص بالقراءات لأنه يضم أعمالا تهتم بالنظر في كتب التصوف أو ما يدخل في حكمها.

وتحيل القضايا المدروسة في هذا الملف برمته على المكونات الكبرى للجسم الصوفي في بلاد المغرب، على غرار المشرق الإسلامي، ونعني هنا :قواعد التصوف، وأهل التصوف، ووظيفة التصوف.

ويدخل ضمن القواعد التي تعد من ركائز التصوف، ومن ركائز هذا الملف في الوقت نفسه :قضية الطرق الصوفية، وتجربة المجاهدة والسلوك، بما فيها من منازل ومقامات وأحوال، وقضية الظاهر والباطن أو ما يعرف بالجلال والجمال في الفكر الصوفي، ومسألة الخلوة والذكر والسماع والحضرة، ومسألة المواسم حيث يلتقي الصوفية والمريدون فيتذاكرون ويأكلون ويشربون ويذكرون ويسمّعون. ورغم مركزيتها، ظلت هذه القواعد محل نقاش دائم ومستمر، بين الصوفية أنفسهم، بسبب الاختلاف في النحل، ومن لدن الفقهاء بالخصوص، حتى لقد اعتبروا التصوف بدعة من البدع التي يجب التصدي لها. وقد استحضر الباحثون هذه القضايا، وشكلت عناصر رئيسة في هذا الملف.

أما ما تعلق بأهل التصوف وأرباب مؤسساته من رباطات وزوايا، فهو دليل على أن التصوف فرض نفسه كتيار فكري واجتماعي له علومه، صومؤسساته وتنظيماته، ولأهله عدتُّهم المميزة لهم، وحضورهم الفعّال في المجتمع. ومن ثمة أيضا استحضر الباحثون هذه المواضيع وشكلت عناصر رئيسة في هذا الملف كذلك.

وأما الكتابة الأجنبية فإنها تعكس بدورها موضوعا آخر ذا أهمية كبرى يتعلق بالتأليف في التصوف.إذ المعلوم أن الكتابة في الموضوع كانت في

البدء "مختصة" لايقربها إلا الراسخون من أهل الطريق، ثم تلون هذا النوع من الكتابة عبر العصور تبعا لتطور الفكر الصوفي المغربي وتنظيماته، فظهرت كتب الطبقات، ثم كتب الأفراد، والسير العامة منها والخاصة .ثم ازداد التنوع في المصادر بما كتبه الباحثون الأجانب عن ظاهرة التصوف والولاية في المغرب إبان المرحلة الإمبريالية. وتطرح هذه الكتابات، من بين ما تطرحه، كما تبين في أعمال هذا الملف، المسبقات التي تحكمت في تلك الكتابات، وهي خدمة الأغراض الاستعمارية، وخدمة النظرية الأنثربولوجية السائدة إبان الهجمة الاستعمارية .وكان أخطر ما تميزت به هذه النظرية هو تصنيف التصوف ضمن خانة الإسلام الشعبي في مقابل الإسلام الرسمي، وأن التصوف جاء تعبيرا عن القومية البربرية، ولإحياء المعتقدات الوثنية، وغير ذلك من التخريجات التي حادت بوضوح عن خصوصية التيار الصوفي وأصوله الفكرية، وعلاقته بالسنة، وما ميز هذه العلاقة من تعارض تاريخي يجد علته في التقابل بين السنة والبدعة أو بين الفقهاء والصوفية .وتمثل المقالات الواردة بهذا الملف نماذج مفيدة للتعبير عن تلك الرؤى، ولو عن طريق الترجمة .مع الإشارة إلى أنه بالرغم من المسبقات فإن هذا النوع من الدراسات له فائدة عظمى، ولاسيما على مستوى وصف الظاهرة، وتعميق النقاش في الموضوع.

ولاشك أن الاشتغال بهذا المنهج يساعد على التحديد الدقيق للأسس النظرية والتنظيمية للتصوف المغربي، ويساعد من ثمة على إعادة قراءة التصوف برؤى جديدة، وأيضا إعادة النظر في كثير من المسلمات، وكذا وضع أنساق عامة توضح المتغيرات التي اعترت تلك الأسس، وأنساق أخرى توضح فيها الثوابت، وعلاقة الثابت بالمتغير، والقديم بالجديد، ومظاهر تلك العلاقة.



# قواعد وآراء في التصوف

# التأويل الصوفي لدى ابن عربي
# مراجعة نقدية لتصوّر العلاقة بين الظاهر والباطن

محمد الكحلاوي*

"وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف، وإنما كان يرد عليّ من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني، فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد، ومنها ما ألّفته عن أمر أمرني به الحقّ في نوم أو مكاشفة".

محي الدين بن عربي : فهرست مؤلفات ابن عربي
تحقيق أبي العلاء عفيفي، مجلة كلية الآداب الإسكندرية
سنة 1954 صص193-207.

..."فما ألقي إلاّ ما يُلقَى إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما يُنزل به عليّ، ولست بنبي ولا رسول، ولكنّني وارث ولآخرتي حارث".

محي الدين بن عربي : مقدمة كتابه "فصوص الحكم"
تحقيق أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي،
ط2، 1980، ص48.

تسعى هذه المقاربة إلى تناول إشكالية العلاقة بين الظاهر والباطن في تصوف ابن عربي من خلال مبحث التأويل، باعتباره آلية للفهم ومنهجا

* أستاذ باحث، جامعة الزيتونة ـ تونس.

للمعرفة، يختلف تحديد وظيفته عمّا هو سائد لدى الفقهاء أو علماء البيان من البلاغيين القدامى أو فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام الذّين نمت لديهم صناعة التأويل، واهتمّوا به منهجا أمثل يدركون من خلاله معنى الكلام الإلهي خاصّة .ويردّون عبره المتشابه وظنّي الدّلالة من آي القرآن إلى المحكم وقطعيّ الدّلالة.

إن النّاظر في مسارات التأويل الصوفي للنص القرآني و"للكلمة "الإلهية، يلمس أنها استقامت نظرية مباينة تماما للتأويل الفلسفي والكلامي سواء بخصوص الموقف من اللّغة أو النّظر إلى ما به يكون تحصيل المعنى، وإدراك مقصد المتكلم، أو من جهة الصلة التي بناها الصوفية بين لغة القرآن والوجود. إنّ التأويل الصوفي للقرآن .لا يلغي إطلاقا الظّاهر، ولا يتّخذ منه نقطة عبور إلى الباطن كما هو الشأن لدى المؤولة من المتكلمين، ولا يرى المعنى ماثلا فحسب في باطن النصوص كما هو الشأن بالنسبة إلى الإسماعيلية، مثلا[1].إنّه يستند إلى إستراتيجية فهم تقوم على التجانس الكلّي بين الظاهر والباطن، وعلى محاولة فهم مقصد المتكلم من وراء اللغة، وليس محاولة التفسير فحسب، أي أن التأويل يتأسس على المطابقة بين الخطاب المؤول (النّص) وثمرة المعرفة التأويلية ممثلة في جهاز الإدراك (الكشف والذوق والعرفان) الذي يتبلور في سياق التجربة الروحية التي يحياها العارف الصوفي، ويستعدّ لخوضها عبر سائر ملكات الوعي والإدراك بالنّفس والرّوح والعقل معا ومن خلال ما تنتجه الذات العارفة وتفصح عنه أثناء حيرتها في البحث عن اليقين وإدراك معنى الوجود. وهو ما يعني أن مفهوم "الظاهر" وكذلك مفهوم "الباطن" يتغيران تماما مثل مفهوم "التأويل "بحسب سياقات التجربة الروحية، ومراتب الكشف والتجلّي. وقد تأكد ذلك على وجه التخصيص في تآليف الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت 638هـ / 1240م).

لقد رأينا أنّه من الضروري إجراء مراجعة نقدية للموقف الذي رسخته الدراسات الكلاسيكية بشأن فكر ابن عربي ونظرته إلى طبيعة العلاقة بين الظّاهر والباطن من ناحية، والشريعة والحقيقية من ناحية أخرى. وقد تأكّد لنا أن ذلك مشروط بفهم الأسس المعرفية لنظرية ابن عربي في التأويل التي عمادها تصوّر مغاير للعلاقة بين الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة، واللّغة والوجود، فالتأويل الصّوفي ينفتح على الكشف والذوق، ويقوم على الحفر في مدلولات اللغة الصوفية ومضمرات النّص، فهو إرادة للمعرفة تصقلها التجربة الروحية، وما يحياه الصوفي من تأمّلات وتمارين روحيّة وسياحات جسدية هدفها تحقيق قدر أكبر من التعالي الفكري والرّوحي باتّجاه المطلق، ولعلّ مثل هذه التّجربة في الاستعداد للتحصيل وتلقي العرفان اعتبرت لدى بعض المقاربات بمثابة الأطر القبلية[2] للمعرفة أو لتحصيل "العلم اللّدني" أو "العلم الإلهي" الذي هو أسمى مراتب الإدراك والتّلقي، إذ يصبح الخطاب الصوفي التأويلي بموجب ذلك مطابقا لمقصد الخطاب الإلهي، إلى حدّ التماهي، وقد ارتبط هذا التحديد لمفهوم التأويل بتصوّر الصوفية لرمزية معاني آي القرآن ومجازيتها ولقضايا الإشارة التي قد تقول ما لا تقول العبارة، وفي هذا قال الحلاّج (ت 309هـ / 922م) : "من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا"[3]، ويبدو أن هذا المنحى في فهم الكلام الإلهي (القرآن) أدّى إلى تعميق معاني الدّين وإغناء تعاليمه ومنحها منحى روحانيا وتعاليا في مستوى تجريد الحقائق والمعاني، حتى اعتبر عفيفي أنّه : "إلى طريقة فهمهم (الصوفية)، يعود الفضل، في أن الإسلام أصبح يقابل بالأديان العظيمة الأخرى في العالم، لأنّ الرمزية هي الفضاء الوحيد الذي تلتقي فيه الأديان الكبرى"[4]، وهذا اعتبار لكون الصّوفية يتطلعون إلى معان أكثر عمقا من المعاني التي استنتجها الفقهاء،" إنّها معان حقيقية للتعاليم الدينية يرونها في قلوبهم بعد أن كشفت لهم طبيعتها الحقيقية"[5].

ولنتبين طبيعة تصور الشيخ الأكبر لإشكالية التأويل بما هو فهم وإرادة للمعرفة، نقترح نموذج مقاربة في جزأين رئيسيين يتعلق الأول بتحديد مفهوم التأويل الصّوفي لدى ابن عربي من خلال طرحه النقدي لممارسة التّأويل وتصورّ وظائفه كما جسّدتها الدوائر الكلامية والفلسفية، وهو ما سيؤدّي تجاوز الدّراسات التبسيطية لإشكالية التأويل عند ابن عربي، تلك التي قامت باختزال التّأويل الأكبري ضمن بنية ثابتة حاضرة في كل معرفة، تعبّر عنها ثنائية ظاهر/باطن.

إنّ المجال الدلالي للتأويل لدى الصوفية يرتبط بأفق التجربة الرّوحية التي تتحدّد من خلالها علاقة الذات العارفة بالوجود واللغة، ويتم عبرها تجاوز المجال الاجتماعي والسياق التداولي إلى المجال الأنطولوجي إلى الكلي والمطلق. وهو ما يعني أن ممارسة التأويل تتجسد في الكتابة الصوفية، من حيث هي كتابة تعانق الوجود وتمتد بامتداده[6].

وفي الجزء الثاني من هذا البحث سنعمل على إبراز نماذج من الفهم الصوفي للعلاقة بين الظاهر والباطن والكلام والوجود و"الحقيقة الكلّية" وتجلياتها باعتبار ذاك الفهم كان من أبرز ثمرات التأويل وانطلاقا من تحديد ابن عربي للفهم باعتباره أعلى منزلة من التفسير، إذ يقول : "فالفهم إدراك السامع (المتلقّي) للدلالة القصدية للمتكلم"[7] واستنادا إلى التّصور الصوفي للغة باعتبارها حروفا ذات مرجعيات ميتافيزيقية متعالية دالّة على حقائق وجودية مفارقة، تتجسد من حيث هي خطاب إلهي في الوجود، أو تكون هي الوجود ذاته، وما الموجودات إلاّ تجلّيات للأسماء الإلهية وفقا لقول ابن عربي : "كنا حروفا عاليات لم نقرأ"، وقوله :"إن القرآن منزل من حيث فرقانيته بمطابقة تفصيل الوجود، فإنّه بآياته التي فصلّت مبيّن أصوله (الوجود) التّفصيلية"[8]، وهذا ما يعني أنّ الوجود" كلمات الله المسطورة

في الآفاق والقرآن كلماته المسطورة في المصاحف"[9]. وقد اتخذنا من تأويل ابن عربي للدلالة الأنطولوجية والوجودية لعبارة" كن "القرآنية التي أفرد لها الشيخ الأكبر تأليفا مستقلاّ[10]، وتطرّق إليها في "الفتوحات"و "الفصوص".

**1 ـ من المعرفة إلى التأويل**

إن النّاظر في مدوّنة نصوص الشيخ الأكبر يجد اهتماما كبيرا بإشكالية نظرية المعرفة، وأوجه تحصيل العلم والإحاطة بالوجود، والمدركات العالية، وأبرز ما يؤكده ابن عربي في هذا السياق هو إقامة الحدود الفاصلة بين ما هو من مدركات" العوام "أو" العامة"، وما هو ممّا يمتاز به العارفون أو"أهل الاختصاص" الذين بلغوا أعلى مراتب الكشف والتجلّي، وفتح الله عليهم بحقائق" علوم الأسرار"، فتجاوزا بما أدركوا وبما وهبهم الحقّ ما هو متداول لدى "العوام" من معارف بسيطة ومشتركة، تأسست على التقليد أو اكتسبت بالدّربة.

كما يفرّق الشيخ الأكبر بين التّأويل لدى المتكلّمين والفلاسفة الذين يسندون التأويل إليهم مبادئ النظر العقلي والقياس المنطقي والتأويل الصّوفي المؤسس على المكاشفات والأذواق واستكناه المعاني الأنطولوجية والكوسمولوجية للّغة والحروف .

فالمتكلمون والفلاسفة شكلوا في نظر ابن عربي" طوائف كثيرة، كل طائفة نزعت في الله منزعا بحسب ما أعطاه نظرها في الذّي اتخذته دليلا على العلم به، فاختلفت مقالاتهم في الله اختلافا شديدا"[11]. في حين أنّ أهل الاختصاص من الصوفية العارفين أو علماء الكشف والشهود(...) ، قد جعل الله لهم فرقانا، أوقفهم على ما ادّعى أهل كل مقالة في الله من علماء النظر...وما الذي تجلّى لقلوبهم وبصائرهم من الحق، وهي كلّها حق، أو فيها ما هو حقّ، وما ليس بحقّ، كل ذلك معلوم لهم كشفا وشهودا"[12]. ويعني

هذا أنّ ابن عربي يميّز أهل الكشف عن سائر أصحاب المقالات والتّيارات الفكرية الأخرى كالفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، ويجعلهم في درجة أعلى وهذا بدليل قوله : "وأهل الكشف لهم الاطّلاع على جميع المذاهب كلها والنحل والملل والمقالات (...) فما تظهر من نحلة من منتحل، ولا ملّة بناموس خاص (...) وما اختلف وتماثل، إلا ويعلم صاحب الكشف من أين أخذت هذه المقالة أو الملّة أو النحلة فينسبها إلى موضعها، ويقيم عذر القائل بها، ولا يخطّئه، ولايجعل قوله عبثا"[13]. ويعني هذا حتما أن المعرفة الصوفية فوق كل معرفة أخرى وعلم الصّوفية جامع لكلّ العلوم، يقول السرّاج الطوسي(ت 378هـ) : "إنّ الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنّهم معدن جميع العلوم، ومحلّ جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة"[14]، فهو علم "قصد به مداواة النفوس وإصلاح القلوب والتوجه إلى حضرة المحبوب" على حدّ عبارة أحمد زروق (ت 899 هـ /1492/م)[15]، وهو علم قائم" ترك ما بأيدي الخلائق والأخذ بلبّ الحقائق"[16] بحسب عبارة معروف الكرخي (ت 203 هـ.)

أردنا أن نخلص من خلال ما تقدّم إلى القول إنّ : ابن عربي قد مارس نقدا ضمنيّا لتأويل المتكلمين والفلاسفة، وضعها في مرتبة أدنى من تأويل "أهل الاختصاص" من الصوفية العارفين الذين بلغوا أعلى مراتب الإدراك ونظروا بالبصائر في عيون الحقائق، كشفا وذوقا فأمسى لديهم التأويل علما مطلقا إذ هو "العلم بالحقيقة" بحسب عبارة أبي نصر الفارابي (ت 339 هـ)، لنتبيّن ذلك .

يقول ابن رشد (ت 595 هـ/1198م) :"ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان

العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لا حقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[17]، ومعنى ذلك أنّ ابن رشد حاول "تحويل التأويل إلى يقين مطلق ما دامت هناك قواعد منطقية وأقيسة برهانية تؤسسه إبستمولوجيا، وتصنع له شروطه النّظرية، فطرح علاقة التأويل بالمنطق باعتبارها العلاقة الوحيدة والممكنة التي يمكن أن يقوم عليها التأويل، ولكن في علاقة باللغة عموما، وبالخصوص لغة التواصل اليومي من جهة، واللغة الرمزية الوجودية من جهة أخرى"[18]. ومؤدّى ذلك أنّ التأويل اشتغال على اللّغة باللّغة، وبحث في الدلالات الممكنة، والمعاني المحتملة واسترداد لمعنى غير ماثل. فالدلالة الحقيقية التي في تعريف ابن رشد، هي الشيء نفسه، من حيث هو الحقيقة، والدلالة المجازية التي يبلغ إليها التأويل، هي الاسم، ولعله ذلك الذي علمه الله لآدم، فيكون التأويل ذهابا من الشيء إلى الاسم الذي لم يعد يهمّنا منه اختلافه إلى الحقيقة والمجاز، وذلك لأنّه مجاز بالمعنى العام أي أنّه انتقال من الوجود الذّي للأشياء إلى الوجود الذّي للأسماء"[19].

ومؤدى ذلك أن التأويل وفق المنظور الرشدي هو تحويل لمعنى لفظ أو عبارة ما من دلالتها الحقيقية وإلحاق دلالة أخرى بها لم تكن لها أصلا، فالتأويل هنا عبور من الحقيقي إلى المجازي، ويجعله هذا مرتبطا ارتباطا منطقيا ولغويا بعملية المجاز، والمجاز يتم داخل اللغة والخطاب، حيث تكون هناك مقابلة بين الحقيقي والمجازي من ناحية، والظاهر والباطن من ناحية أخرى، فالظاهر هو المعنى الوضعي الأصلي للكلمة داخل الاصطلاح الجاري به العمل عموما، والباطن هو المعنى الذي يعبر إليه المؤول في تأويله[20]، وينجم عن ذلك أن التأويل في النظرة الرّشدية يتخذ حركتين متعارضتين:

- حركة عمودية تتم بين السبب والمسبّب أو بين السّابق واللاّحق.

- حركة أفقية بين المشبه والمشبّه به أو المقارن والمقارن به[21]

وهكذا لئن ظل تصوّر ابن رشد للتأويل" بلاغيا في جوهره وإن اشترطه بالاحتكام إلى مبادئ المنطق لكونه يربطه بالمجاز وإخراج معنى اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"[22]، فإنّ ابن عربي سيرتفع بالفعل التأويلي إلى مستوى إدراك الوجود في كنهه والمبدإ في أصله والشيء في أوّله ومداه والحروف في معانيها الأنطولوجية، إذ يكون التأويل" معرفة مآل الشيء وحقيقته، وهو أصله الذي منه بدأ وإليه يعود. فالتأويل ـ على مستوى النص ـ هو تجاوز إطار اللغة العرفية الإنسانية في محدوديتها واصطلاحيتها إلى إطار اللّغة الإلهية في إطلاقها ودلالتها الذّاتيّة"[23].

ومن ثمّة فإنّ التأويل لدى ابن رشد مباين لما هو عليه لدى ابن عربي الذّي أسسّ لنظريته في التأويل على تجاوز الثّنائيات :اللّغة والمجاز والظاهر والباطن، يعرّف ابن عربي التّأويل بقوله :هو" ما يؤول إليه حكم المتشابه( أي المتشابه من آي القرآن )فهو محكم غير متشابه عند من يعلم تأويله، وليس يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخ في العلم"[24]، وكما نلاحظ فهذا التعريف يحيل على تفسير لقوله تعالى : "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا وما يذكّر إلاّ أولوا الألباب" (سورة آل عمران الآية 7).

فالراسخون في العلم في نظر ابن عربي هم "أهل الاختصاص" من العارفين، والمقصود بالعلم هنا هو "العلم الإلهي" أو "العلم اللّدني الذي يتلقاه العارف الصّوفي عن الله مباشرة، وفي هذا المعنى يورد ابن عربي قول

البسطامي(ت 261 هـ) "أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"، ويعلّق شارحا ذلك بقوله : "إنّ المتأهب إذ لزم الخلوة والذكر، وفرّغ المحل"(القلب) من الفكر، وقعد فقيرا لاشيء له، عند باب ربّه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به، والأسرار الإلهية والمعارف الربانية التي أثنى الله سبحانه بها على عبده خضر، فقال الله تعالى :عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه، من لدنّا علما (الكهف 65)"[25].

ويبدو أن هذه المنح الإلهية والأسرار العرفانية التي يشرق بها الله على العابد العارف، تحدّد له طبيعة التّأويل ودرجة الفهم، وهو ما يتضح لنا من تعريف شهاب الدين السّهروردي (ت 632 هـ)إذ يقول... : "وفرق بين التفسير والتأويل، فالتفسير :علم نزول الآية وشأنها، وقصتها والأسباب التي نزلت فيها، وهذا محظور على النّاس كافة القول فيه إلا بالسّماع والأثر، وأمّا التأويل :فصرف الآية إلى معنى تحتمله إذ كان المحتمل الذّي يراه يوافق الكتاب والسّنة، فالتّأويل يختلف باختلاف حال المؤوّل...من صفاء الفهم ورتبة المعرفة، ومنصب القرب من الله تعالى"[26].

وقد يبيّن لنا ابن عربي ميزة رتبة المعرفة التّي يمتاز بها "أهل اليقين والكشف" من الصّوفية عن الفلاسفة والمتكلمين وسائر المؤوّلة الذّين اكتفوا بالعقل والقياس البرهاني واعتمدوا ذلك وسيلة إلى المعرفة، ولم يبلغوا مرتبة الكشف، والتلقّي عن عالم الألوهية، فيقول : "إن في عباده من حرم الكشف والإيمان - وهم العقلاء عبيد الأفكار، فجازوا من الظاهر إلى الباطن، مفارقين الظاهر، فعبروا عنه إذ لم يكونوا أهل كشف ولا إيمان لما حجب الله أعينهم عن مشاهدة ما هي عليه الموجودات في أنفسها، وأمّا المؤمنون الصادقون فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن، وبالحرف عينه، فرأوا الأمور بالعين (أي بالظاهر والباطن("[27].

وبهذا أمكن أن نستنتج أن المعرفة الصوفية تجاوز القياس البرهاني والاستدلال العقلاني وترفض اختزال الإدراك إلى مجرّد فعل للحواس "إنها نشاط مكثف يمزج بين إدراك المرئي وبين تحسّس الدلالة الوجودية ملاحقة الدلالة الرمزية بين الظاهر والباطن، لم يكن الكشف الصوفي مجرد تأويل أي عبور من الظاهر إلى الباطن، بل هو رصد لجدليتهما، فالظاهر يتعارض مع الباطن، وينفصل عنه، لكنه يستدعيه ويحيل عليه، والصورة الرمزية تدل الصوفي على ما يختفي وراءها من أسرار (وهكذا) فإن الكشف الصوفي يرتكز على حركة مزدوجة العبور من الظاهر إلى الباطن دون إلغاء الظاهر"(28).

## 2 ـ من التأويل إلى الفهم : ميتافيزيقا عبارة "كن" القرآنية

ينطلق ابن عربي من قوله تعالى : "إنمّا أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" (يس، الآية 82 ) لينشئ معالم تصوّر نسقي وبناء نظري متناسق الأجزاء حول أصل الكون والخلق ونشأة الموجودات، ومنزلة الإنسان في الكون.إنّ كلمة "كن" في نظره تعادل إيجاد الشيء/الخلق وفق الإرادة الإلهية على الهيئة الواجب إيجاده عليها، ففي نظره... :"كوّن (الله) بكلمة كن جميع الكائنات، وأوجد بها جميع الموجودات فلا موجود إلاّ مستخرج من سرّها المصون"، يقول الشيخ الأكبر : "إنّي نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كلّه شجرة وأصل نورها من حبّة كن، قد لقحت كاف الكونية بلقاح حبّة ـ نحن خلقناكم (الواقعة،57) فانعقد من ذلك البذر ثمرة ـ إنا كلّ شيء خلقناه بقدر (القمر،49) وظهر من هذا غصنان مختلفان أصلهما واحد، وهو الإرادة، وفرعها القدرة، فظهر عن جوهر الكاف معنيان مختلفان كاف الكمالية اليوم أكملت لكم دينكم (المائدة،3)، وكاف الكفرية فمنهم من آمن ومنهم من كفر (المائدة،3) وظهر جوهر النون نون

النكرة ونون المعرفة، فلمّا أبرزهم من كن العدم على حكم مراد القدم، رشّ عليهم من نوره، فأمّا من أصابه ذلك النور، فحدق إلى تمثال شجرة الكون المستخرجة من حبّة "كن" فلاح له في سرّ كافها تمثال ـ كنتم خير أمة (آل عمران،110) واتّضح له في شرح نونها، فمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه. وأمّا من أخطأه ذلك النور فطولب بكشف المعنى المقصود من حرف كـن فإنّه غلط في هجائه، وخاب في رجائه، فنظر إلى مثال كن فظنّ أنّها كاف كفرية بنون نكرة فكان من الكافرين، وكان حظّ كل مخلوق من كلمة كن ما علم من هجاء حروفها، وما شهد من أسرار خفائها دليله قوله صلّى الله عليه وسلم : إن الله خلق خلقه في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ذلك النور ضلّ وغوى)"(29).

لقد أوردنا هذا الاستشهاد المطوّل من كتاب "شجرة الكون "للشيخ الأكبر لنكشف عن طبيعة المسار التأويلي الذي سلكه في ضوء ما أعطاه إيّاه الكشف، ونور البصيرة ولنتبين الطريقة التي بها ينزّل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في سياق بناء نسقي معرفي، على نحو يجعل منها مفسّرة لبعضها بعضا، محدّدة لمدلول المعاني الدقيقة وأسرار الحقائق الكونية والوجودية، فيمسى انتظامها في النص الأكبري دالا على رؤى ومعارف انطولوجية وكسمولوجية يصعب تحصيلها بالعقل المجرّد، أو بآليات التفسير التقليدي، ويمكننا أن ندرج هذا ضمن استراتيجية الكتابة الصوفية من حيث هي فعل تأويلي يتأسّس في ضوء مدارات المكاشفات والتّجليات الذّوقية وقد رأى بعض الدّارسين المعاصرين أن : "لابن عربي تصوّرا متماسكا عن الكتابة تجسّد في تأثيثه لمفهومها، بناء على خلفية وجودية ومعرفية لغوية، واعتمادا على تجربته الذّاتية، وهو تصوّر لا ينكشف إلا باستجلاء الوشائج التي تنتظمه، وتفتح مفهوم الكتابة لديه على غيره من

المفاهيم"[30]. ومن هنا فهو" يتأوّل الوجود في سياقات عديدة بوصفه رقّا منشورا خطّ بما تجلّى فيه من صور صدرت عن الله بموجب فعل "كن" الأولى، ومن ثمّ فإن النفس الإلهي الذي يوجه "كن" يجعل الكتابة الصادرة عنها في الوجود بنوماتولوجية Pneumatologique بالتوصيف الدريدي( نسبة إلى جاك دريدا ( J.Derrida) أي متصلة بالنّفس الإلهي، والموجودات التي تجلّت في صور الموجودات مرتبطة بما اقتضته الهيولى، اقتضاء مشروط بما انطبع في اللّوح المحفوظ الذي هو أمّ الهيولى، فكلّ ما تجلّى من صور العالم منتقش في هذا اللّوح"[31]، ولعبد الكريم الجيلي (تلميذ الشيخ الأكبر) كلام في اللّوح المحفوظ، قاله شعرا :

نفس حوت بالذّات على العـالم

صور الوجود جميعها منقوشة

هي لوحنا المحفوظ يا ابن الآدمي

في قابليتها بغير تكـاتم[32]

لنتوسع أكثر في بيان ذلك، يقول ابن عربي : "فإذا نظرت إلى اختلاف أغصان شجرة الكون ونوع ثمارها علمت أن أصل ذلك ناشيء من حبّة كن بائن عنها ، فلما دخل آدم في مكتب التعليم، وعلّم الأسماء كلّها (البقرة،31) نظر إلى مثال كن ونظر إلى مراد المكوّن من المكوّن، فشهد المعلم من كاف كن الكنزية :كنت لا أعرف فأحببت أن أعرف (حديث قدسي) فنظر من سرّ النون، نون الأنانية، إنّني أنا الله لا إله إلاّ أنا تعلما صحّ الهجاء وحقق الرّجاء، استنبط له من كاف الكنزية، كاف التكريم ولقد كرّم بني آدم (الإسراء، 70 ونص الآية : **{ولقد كرّمنا بني آدم}** وكاف الكنتية :**كنت له سمعا وبصرا ويدا** (حديث قـدسي) واستخرج له من نون الأنانية نون النـورية وجعلنا له نورا (الأنعام،122) واتصلت بهـا نـون النعمة، وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها (النّحل، 18)"[33].

هكذا إذن ينطلق ابن عربي في إنشاء مساراته التأويلية من تفكيك الآيات والعبارات القرآنية إلى أحرف، ثمّ يتّجه إلى الحفر في مدلولاتها المعرفية والأنطولوجية، وهو ما يعني" أنّ الحروف لدى الشيخ الأكبر موضوع تأويل وأداة له في آن، وهي بذلك تنطوي على تصوّره لقضايا عديدة، ولا يعني ذلك أن ابن عربي يخضع الحروف لمسبقات فكرية واعتقادية، ويرغمها على الاستجابة لها .صحيح أنّ هذه المسبقات تشتغل في تأويله للحروف، ولكن بآليات حجاجية مقنعة ومدهشة في آن"[34]، ذلك أنّه يربط مجمل أفكاره النّاجمة عن هذه المعرفة الحكمية بعلم أسرار الحروف، ونظريته في فهم فواتح السور والأسماء الإلهية، كما أنه يستند إلى معرفته بالعلوم الكونية[35] (le Cosmologie)، إذ أن لطبيعة المنازل الفلكية لكل حرف من الأحرف الأبجدية في ضوء نظرية حساب الجمل دور في ذلك، ولهذا العلم صلة بالحكمة التّي يعرّفها ابن عربي بقوله هي : "وضع الأشياء مواضعها فلا يعدل بها عمّا تقتضيه وتطلبه حقائقها وصفاتها"[36]، وفي أكثر من سياق من مؤلفاته يؤكّد الشيخ الأكبر أن المعرفة بأسرار الحروف والحكمة الإلهية التي بمقتضاها وضعت كل مرتبة في الوجود في مقامها المناسب، ففي مقدّمة رسالته "الميم والواو والنون" يحمد الله الذّي خصّ أهل المعروف من الصّوفية العارفين بخصائص الأسماء وخواص الحروف فهو جاعل الحروف أمّة من الأمم، مودعها ما تعطيه ذواتها من الحكم عند تركيبها وانفرادها مع الهمم، كن وش وغ، فهذه حروف مفردة، وهي من جملة ما تفيد من الكلم، وضعها (الله) على ضروب شتّى من الوضع بحكم ما تعطيه حقيقة الطّبع مراتب في المعارج الرّوحانية، ومراتب في المخارج الظلمانية، ومراتب في المدارج الرّقميّة"[37]، ووفق هذا المنوال النظري المحكم لفهم علاقة الله بالعالم والحروف بالوجود على مستوى الخلق والإيجاد والمعرفة والتجلّي

يستدعي ابن عربي حرف "الواو" المحذوف في فعل "كن"وهو الموجود في "كون" و"الكون" و"المكوّن"، ليكشف عبر تسلسل منطقي لغوي، ومن خلال استنتاج عرفاني دقيق إيجاد الإرادة الإلهيّة للكون والأشياء، وكيف أنّ الكون كائن في فلك دائري جسّد الجانب الظاهر منه حرف النون الواقع في نصف دائرة، يقول ابن عربي : "ولمّا كانت هذه الواو لا تقبل الحركات أبدا، ما دامت حرف علّة لم تزل ساكنة وسكنت النون بحكم صيغة الأمر فغابت الواو ولاجتماع الساكنين، إذ لا يصحّ اجتماعهما، فبقيت غيبا من أجل ظهور الكون في مقام السّكون، ولا واسطة بينهما لغيب النون عنهما، فغابت"(38).
ويقول بشأن "الميم" : "والميم في المكوّن زائدة ليست بأصيلة والعارض لاثبات له، وغيب الواو من كن عارض، من أجل السّكون، فإذا زال السّكون بالكثرة رجعت الواو، فقال :كونوا، فظهرت الصّورة واحدة في الثّلاثة بزوال العارض، فكان عين المكوّن عين كن، عين الكون كون كون كون أو مكوّن، وإن شئت الميم زائدة كما كانت في المكوّن، فتحقّق هذه الإشارات إلى دقائق المعرفة بالله تعالى من حيث الأسرار الإلهية المدلول عليها، بكلّ وجه، فانظر ما أعجب هذا السّريان"(39). وعندما يتعلق الأمر بالنّون، أي بالكلام عن الخلق والإيجاد انطلاقا من معرفة دلالة بمعنى نون "كن" ومقامها الإسراري الكسمولوجي، فإنّ الشيخ الأكبر، يكشف عن طبيعة البعد الميتافيزيقي الإلهي لذلك بقوله : "فأمّا النون، فإن الواو الذي له حجاب بينهما أعني أنّه ما ظهر منه في الرّقم سوى نصف الدائرة مثل ما ظهر من الفلك، ومثل ما ظهر من النشأة، فإنّ نشأة العالم كُرِّيٌّ نصف الكرة منه حسّ ونصفه غيب، وكذلك الفلك نصف الكرة منه حسّ ونصفه غيب، كذلك الفلك نصف الكرة ظاهر أبدا ونصفه غائب عن الحسّ، وعلّتنا في عدم إدراكه كوننا في الأرض، فالأرض هي الحجاب عليه، فما ندركه نشأ في عالم الطّبع

وظلمته حجبنا عن إدراك عالم الأرواح الذي هو النصف الآخر من كرة النشأة فلا نشاهد إلا آثاره"(40). ومن ثمّ يخلص ابن عربي إلى القول : "فالنّون الظّاهرة في كن، عنها ظهرت المحسوسات والنصف الآخر المغيب المقدّر عليها هكذا نَ عنه ظهرت الرّوحانيات"(41).

إن هذا النموذج في الفهم والإدراك الذّوقي النّاجم عن مكاشفات البصيرة باعتبارها أرقى مظاهر التأويل وكلاما عمّا ألقي في الرّوع وتجلّى للذّات العارفة، يؤكد لنا الفرضية التي انطلقنا منها بالنسبة إلى فهم قضيّة المعرفة والتأويل في تصوّف الشيخ الأكبر، والتصوف الإسلامي مطلقا. وهي" أنّ اللّغة ليست أداة للتعبير فحسب (بالنسبة إلى الصوفية) بل هي التكوين الباطني والشفرة التي تكشف للحقل الفكري الواقعي جميع معانيه"(32)، غير أنّه لا بدّ أن نعرف أن الصوفيّة قد عملوا على تجاوز مقام العلم باللغة وإمكاناتها التعبيرية إلى المعرفة بأسرار الحروف ودلالاتها الأنطولوجية، ذلك أنّ المعرفة بأسرار الحروف تمكّن من العبور إلى الإحاطة بالعلوم كلّها، ولذلك صلة بإدراك معاني فواتح السوّر، فمن علم ذلك وسع إدراك ما أودع في متن السّورة على حدّ عبارة الترمذي الحكيم، وعلّق على ذلك الشيخ عبد العزيز الدّباغ بقوله : "ولا يعلم ذلك إلا حكماء الله في أرضه"(43).

بهذا أمكن أن نستنتج أن "علم أسرار الحروف" الذي هو خاصّة الأولياء من الأقطاب المصطلح عليهم بـ : "الإنسان الكامل" في التآليف الصّوفية، بمثابة المقدّمة النّظرية للتّأويل الذي هو لدى الصوفية كشف نابع عن فتح إلهي، يفتح به الله على قلوب العارفين، ذلك أنّ" علم أسرار الحروف هو علم ميزان حقائق الوجود الذي يمكّن من العثور على مفاتيح كل المعارف من خلال فحص العناصر المكوّنة للكلمات وحروفها، وهو علم يختصّ به كبار

الأولياء الذين أوتوا منطق الطّير السرياني، وهو اللّغة المشتركة بين العلوم الإلهية ومعارف النشآت الكونية والإنسانية، وأسرار الحقائق القرآنية، ومدارج السلوك عبر معارج الولاية وتربيتها الرّوحية .وبه تظهر الرّوابط بين مبادئ الظهور، وأصول التّكوين وتناسبها مع الحروف والكلمات وأعدادها، ومع دوران الدّراري والنّجوم في أفلاكها، ومع العناصر وطبائعها"(44). وهنا ندرك معنى "الكتابة" في تصوف ابن عربي من جهة علاقتها بالفهم والتأويل، وبمعنى الكتابة ذاته. يقول ابن عربي : "إن ضمّ معنى إلى معنى، والمعاني لا تقبل الضمّ إلى المعاني حتى تودع في الحروف والكلمات، فإذا حوتها والكلمات، والحروف قبلت ضمّ بعضها إلى بعض فانضمّت بحكم التّبع لانضمام الحروف، وانضمام الحروف تسمى كتابة، ولولا ضمّ الزوجين ما كان النكاح والنكاح كتابة .فالعالم كلّه كتاب مسطورا لأنه منضود قد ضمّ بعضه إلى بعض. فهو مع الإناث في كل حال يلد فما ثمّ إلا بروز أعيان على الدوام، ولا يُوجد مُوجدً شيئا إلاّ حتّى يجب إيجاده .فكلّ ما في الوجود محبوب، فما ثمّ إلا أحباب"(45).

وهكذا نلاحظ من خلال ما تقدّم أنّ ابن عربي ينطلق من ظاهر الكلام الإلهي لينفذ إلى معان عميقة، وقصيّة ذات أبعاد كسمولوجية وانطولوجية تصبح فيها الكتابة فضاء تتداخل فيه معاني الإيجاد والوجود والحبّ والنكاح والمعرفة، فيمسى الوجود كله كتابة رمزية، وفضاء تتجلّى فيه الجمالية الإلهية وفق مراتب هي مراتب الوجود ذاته، وما يجعلنا نستنتج أنّ الكتابة في تصور ابن عربي نسق فكريّ ينتظم نظريته في المعرفة والوجود. وقد تفطّن أبو العلا عفيفي إلى جوانب من ذلك حينما قال : "إنّ ابن عربي يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأنّ المؤوّل يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعمق

روحانيّة، لأن ذلك أشدّ اتصالا بنفس الإنسان وقلبه، والإنسان مؤلف من نفس وبدن، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتّكليف"(46).

ومن ثمّ أمكن أن نخلص إلى القول :إنّ نظرية التأويل الصوفي أو فلسفة الصوفية في تأويل القرآن ذات روافد فكرية انطولوجية تتصل في تكوّنها المعرفي والابستمولوجي بتجربة الذّات الصوفية نفسها في الوجود، وتنفتح على توظيف سائر ملكات الإدراك كالذّوق والعقل ثم القلب والحدس وصولا إلى منزلة الكشف الذي تكون فيه المعرفة تلقّيا عن الله بالقلب، ودور العقل في ذلك أن يعقل ما انكشف بالبصيرة، فيكون" مسعى التّأويل عند الصّوفي هو المعرفة، ويستمدّ رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء إدراكا ذوقيا، ويتجسّد موضوعها في الوصول إلى الله، كما عبر عن ذلك رويم (ت 302 هـ) قائلا : "إن المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلّى له مولاه"(47).

استنتاجا ممّا سبق أمكن أن نخلص إلى القول إنّ محي الدين بن عربي كان رائدا في التنظير للأسس المعرفية والمفاهيم الضّرورية لفلسفة الصوفية في التأويل، إذ ربط بينه وبين الكشف من ناحية وعلم أسرار الحروف والأعداد من ناحية أخرى، فأمسى بناء نظريا متكامل الأجزاء، ونسقا معرفيا ذا معقولية ووجاهة، وهو بذلك قد طوّر طرح الغزالي (ت 505 هـ) للتأويل الذي كان محكوما بقانون ومحدّدات شرعيّة ولغويّة على المؤوّل ألاّ يخرج عنها.

* * *

## هوامش :

1. هنا نشير إلى دراسة فريدة من نوعها لأبي العلاء عفيفي بعنوان "التآويل العقلية والصوفية في الإسلام"، ضمن المؤلف الجماعي "الإسلام الصراط المستقيم" منشورات مكتبة الحياة بيروت، بالاشتراك مع النبراس بغداد ،1963،ص.228-190.
2. لا بد أن نشير هنا كذلك إلى ندرة البحوث المتعلّقة بدراسة المنهج الصوفي في التأويل، وطبيعة الأسس النظرية والعرفانية التي يقوم عليها.
3. الحلاّج، الأعمال الكاملة، نصوص الولاية، جمع وتقديم محمد قاسم عبّاس، بيروت، رياض الرّيس للكتب والنشر،2002، ص 239.
4. أبو العلاء عفيفي، التآويل العقلية والصوفية في الإسلام، ص 220. حول دلالات الرمز في الكتابة الصوفية، انظر محمد مصطفى حلمي. وزكي نجيب محمود ، ضمن، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكر المائوية الثامنة لميلاده، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي،1969 ، وانظر رسالة عبد القادر النفاتي، الرّمز عند ابن عربي، بحث قدّم لنيل شهادة الدكتوراه الموحّدة، المعهد الأعلى لأصول الدين جامعة الزيتونة، تونس 2001.
5. المرجع نفسه، ص 225.
6. انظر، منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ الرباط، 1988، لقد كان مؤلف هذا الكتاب أوّل من وضع اللّبنات الأولى للأسس المعرفية للتّأويل الصوفي باعتباره هيرمينوطيقا وانطولوجيا ونسقا معرفيا يتجاوز كل أشكال المعرفة السائدة وأدواتها، مع العلم أن هنري كوربان Henry Corbin كان قد تطرّق إلى الإبعاد التأويلية والوجودية التي ينطوي عليها النص الصوفي الأكبري (نسبة إلى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي)، انظر كتابه :
Corbin Henri . "L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi". Gallimard. Paris 1958.
7. ابن عربي، الفتوحات المكتبة، دار صادر بيروت،ج3، (د.ت) ص 453.
8. ابن عربي، التّجليات الإلهية، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، بيروت دار الكتب العلمية، 2002، ص9.
9. نصر حامد أبو زيد .اللّغة، الوجود، القرآن .مجلّة، الكرمل، العدد 62، 2000، ص 158.
10. ابن عربي، شجرة الكون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1968. وانظر، كتاب الميم والوار والنون، ابن عربي، الرسائل، ط .حيدر أباد، 1948.

11. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار صادر بيروت،( د.ت)، ص 402.
12. نفسه، ص.ن
13. نفسه، ص 398.
14. السّراج الطوسي، اللّمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور .ط.مشتركة بين مصر وبغداد،1960 ، صص 40-41.
15. أحمد زروق، قواعد التّصوف، تحقيق عثمان الحويمدي، المطبعة التونسية، 1987، ص 40.
16. تناقلت هذا التعريف أمهات الكتب الصوفية، انظر على سبيل المثال، القشيري، الرّسالة، تحقيق معروف زريق وعلي عبد المجيد بلطجي، بيروت، دار الجيل، ص 279 وما بعدها.
17. ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشّريعة من الاتصال، تحقيق البير نصري، دار المشرق، بيروت( د.ت)، ص 35.
18. منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصّوفية، نموذج محي الدين بن عربي، ص 114
19. محمد محجوب، نظرية التأويل الرّشدية، المجلة التونسية للدّراسات الفلسفية، تونس، جوان 1985، العدد الرّابع، ص 71.
20. منصف عبد الحق، الكتابة والتّجربة والصوفية، 115.
21. نفسه، ص، 116.
22. نفسه، ص، ن.
23. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب-بيروت، 1996، ص313.
24. ابن عربي، الفتوحات المكية ج3، ص 542.
25. المصدر نفسه، ج1، ص 139.
26. شهاب الديّن السّهروردي، عوارف المعارف، دار الكتب العلمية بيروت،1999، ص 20.
27. ابن عربي، الفتوحات، ج 3، ص 405-404.
28. عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، إفريقيا-الشرق، المغرب،4007، ص 222-223.
29. ابن عربي، شجرة الكون، ص 3.
30. خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، مراكش،2004، ص7.

31. المرجع نفسه، ص 38.
32. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، دار الفكر (د.ت)، ج2، ص9.
33. ابن عربي، شجرة الكون، ص 4 و5.
34. خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 48.
35. حول منزلة علم أسرار الحروف في نظرية المعرفة والتأويل لدى ابن عربي، انظر القسم الأول من كتاب عبد الباقي مفتاح،" المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي"، دار ا لبراق، بيروت 2005 ، وقد ورد هذا الكتاب بعنوان : "مفاتيح ترتيب أبواب الفصوص وسورها : أهمّية علم أسرار الحروف والأعداد عند الشيخ الأكبر"، ص 17 وما بعدها، وانظر، بيرلوري، علم الحروف في الإسلام، ترجمة داليا الطوخي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1،2006، ص 179 وما بعدها.
36. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي،ط2،،1980 ، ص 150.
37. ابن عربي، الرّسائل، ط.حيدر أباد 1948 ، كتاب الميم والواو والنون، ص11.
38. نفسه، ص.ن.
39. نفسه، ص 11 و12,
40. نفسه، ص.ن.
41. ص.ن مع الإشارة إلى كون الرّسم على الطريقة الواردة في المتن من وضع الشيخ الأكبر
42. بيرلوري، علم الحروف في الإسلام، ص 480.
43. أحمد بن مبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدّباغ، المكتبة الشعبية بيروت (د.ت) ص 225.
44. عبد الباقي مفتاح، المفاتيح الوجودية والقرآنية، ص 35.
45. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 424.
46. أبو العلا عفيفي، التّصوف الثورة الروحية في الإسلام، مكتبة دار المعارف الإسكندرية،1963 ، ص187.
47. انظر، عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الأوائل، دمشق،2005، ص 184.

* * *

**بيبليوغرافيا :**

- بلقاسم (خالد )الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، مراكش2004.
-الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل، دار الفكر بيروت (د.ت.)
-الحلاّج (الحسين بن منصور)، الأعمال الكاملة، جمع وتقديم محمد قاسم عباس، بيروت، رياض الرّيس للكتب والنشر،2002.
-ابن رشد (ابو الوليد) فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق ألبير نصري دار المشرق بيروت (د.ت)
-زرّوق (أحمد)، قواعد التصوف، تحقيق عثمان الحويمدي، المطبعة التونسية، 1987.
-أبوزيد( نصر حامد)، فلسفة التأويل :دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب بيروت، 1996.
* اللغة والوجود القرآن، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد62، 2000.
-السرّاج الطوسي،" اللمع في التصوف "تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ط .مشتركة بين مصر وبغداد، 1960.
-السهروردي (شهاب الدين)، عوارف المعارف، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.
-عبد الحق (منصف)، الكتابة والتجربة الصوفية نموذج محي الدين بن عربي، منشورات، عكاظ 1988.
- أبعاد التجربة الصوفية، إفريقيا الشرق، المغرب،2007.
-عفيفي (أبو العلاء)، التآويل العقلية الصوفية في الإسلام ضمن المؤلف الجماعي الإسلام الصراط المستقيم، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، بغداد، 1963.
-ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ط، دار صادر بيروت (د.ت 4) أجزاء.
فصوص الحكم، تحقيق، أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، ط2، 1980.
- الرسائل، ط حيدر آبار 1948 ، كتاب الميم والواو والنون.
- شجرة الكون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1968
- التجلّيات الإلهية، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002.
- الكتاب التذكاري، الهيئة المصرية العامّة للتأليف والنشر دار الكتاب العربي، 1969.
-لوري( بير )علم الحروف في الإسلام، ترجمة داليا الطوخي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2006.
-محجوب (محمد)، نظرية التأويل الرّشدية، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، جوان 1985 العدد الرابع.

- مفتاح (عبد الباقي)، المفاتيح الوجوبية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار البراق بيروت، 2005.
-ابن مبارك(أحمد)، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز، المكتبة الشعبية، بيروت (د.ت.

-Corbin (Henri) : L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Gallimard, Paris, 1958.

* * *

# التأثير الشاذلي في التصوف المغربي

الحسن شاهدي*

تعد الطريقة الشاذلية من أهم الطرق الصوفية في العالم الإسلامي لكثرة أتباعها، ولاعتدالها، ولالتزامها بالكتاب والسنة، ولقربها مما يحياه الناس في عالمهم، ولارتكاز مبادئها وأسسها على علمي الظاهر والباطن؛ مما أهّلها للقيام بالأدوار العلمية والتربوية والجهادية والإصلاحية..

ولعل شهرتها وسرعة انتشارها، واستمرارها إطارا صوفيا اتسعت معه للطرق الصوفية اللاحقة مشرقا ومغربا، وانفتاحها على جموع المتصوفة على اختلاف توجهاتهم ومستوياتهم العلمية والاجتماعية من علماء وحرفيين وصناع وتجار... لعل كل هذا عائد إلى أن مؤسس هذه الطريقة قد أقامها على أسس علمية وعملية تمتح من الشريعة أولا بالتركيز على الأصلين الكتاب والسنة، وتهدف إلى الإصلاح والتوجيه ونشر الفضائل.

## التعريف بالشاذلي

وقبل أن نتوقف على معالم هذه الطريقة باستعراض المبادئ والأسس التي ترتكز عليها، وصولا إلى مدى تأثيرها فيما عداها من الطرق الصوفية المختلفة، يجدر بنا أن نتبين ملامح شخصية صاحبها ونتعرف عليه منذ النشأة إلى أن صار شيخا مربيا يؤخذ عنه ويُرحل إليه للاسترشاد به والاستمداد منه.

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابم طفيل، القنيطرة.

نشأ أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي بالمغرب في القرن السادس الهجري، وتذكر المصادر المغربية أنه ولد في بلدة اشتنواغل بقبيلة الأخماس السفلى بشمال المغرب سنة 571 هـ[1]، وارتباطه ببلدة شاذلة في تونس يعود إلى إقامته هناك بتوجيه من شيخه ابن مشيش لتربية المريدين واستقطاب الأتباع والعمل على نشر الطريقة التي ظلت تعرف بالشاذلية مع أن شيخها مغربي ولادة ونشأة وتكوينا، هل لأنه اشتهر في شاذلة بالمشيخة والعرفان ؟ أم لأنه شُرعت له هناك أبوابُ الفتح الرباني حينما انزاحت أمامه الحُجب وقال : "يارب لم سميتني الشاذلي ولست بشاذلة فقيل لي ياعلي ما سميتك بالشاذلي، وإنما أنت الشاذُّلي بتشديد الذال المعجمة ، يعني المفرد لخدمتي ومحبتي"[2].

ومن خلال ما أثبته بعض من ترجم له من سيرته واخباره تترا ءى لنا أربع مراحل هامة في حياته : أولاها مرحلة النشأة بمسقط الرأس في الشمال المغربي[3]، وتعد أهم مرحلة في حياته ، ففيها حفظ القرآن الكريم واستظهر المتون العلمية المختلفة، ثم تلقى العلوم الإسلامية على شيوخ بلده آنذاك من علوم قرآنية وحديثية وفقهية ولغوية، وهذا أمر ممكن انطلاقا مما تحدث به ابن ميمون الغماري في القرن التاسع الهجري عن مستوى التعليم والتكوين بقبيلة غمارة التي كان أبناؤها لا يبرحونها إلا بعد التخرج على شيوخها في مختلف العلوم الإسلامية وامتلاك العدة العلمية الكافية لتولي القضاء وغيره من المناصب العليا[4]، وبالرغم من نُدرة أخبار الشاذلي في هذه المرحلة إلا أننا نستشف من خلال بعض الإشارات المستوى الجيد لهذا التكوين الذي حصل عليه ولم يكن قد غادر مسقط رأسه بعد، فلقد ورد في ترجمته أنه "كان جامعا لعلوم الظاهر" ، وأنه "درس ببلدته العلوم الدينية فبرع فيها"[5] ، ولعل ابن عياد الشافعي يعني هذه الفترة حين قال عنه إنه "كان

عالما عارفا بالعلوم الظاهرة جامعا لدقائق فنونها ومفتضا لأبكار المعاني وعيونها من حديث وتفسير وفقه وأصول ونحو وتصريف ولغة ومعقول وحكمة وآداب"[6].

وتتسم المرحلة الثانية في حياته بتطلعه إلى العلم الباطني وتشوفه للقاء شيخ التربية وميله للخلوة من أجل التأمل والعبادة والمجاهدة، فقيّض الله له لقاء الشيخ الواصل المرشد أبي عبد الله محمد بن حرازم (ت 633 هـ )وهو لم يبرح المغرب بعد، فصاحبه وانتفع به ولبس على يده الخرقة الصوفية تبركا ومع ذلك ظل مشرئبا إلى التزود بعلوم الأسرار الباطنية والدخول في طريق القوم وقد تأتّى له الإلمام بفقه العبادات والعلوم الظاهرة؛ فتمكّنُه من علوم الظاهر يجعله مؤهلا للانتساب إلى القوم، إذ من القواعد المرعية في هذا الباب أنه "لا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق التوجه"[7]، فالعلمان معا الظاهر والباطن متلازمان في التصوف السني بالمغرب، ولم يشذ الشاذلي في هذا الباب.

ومن هنا خرج للسياحة طلبا للقاء القطب فدخل بلدانا عديدة كتونس ومصر والحرمين الشريفين والعراق... وحج مرات كثيرة، وهمُّه الأكبر هو ظفره بشيخ التربية والتلقين حتى نزل بباب الشيخ أبي الفتح الواسطي في بغداد مؤمّلا أن يكون هو القطب الذي خرج في طلبه ، ولشدّ ما هاله الأمر حين قيل له ارجع إلى بلادك تجد القطب الذي تنشده[8].

وبشد الرحال للعودة إلى بلده المغرب بحثا عن القطب الذي بُشّر به، تبدأ المرحلة الثالثة من حياته، ولعلها الأهم في بناء شخصيته وإرواء تعطشه للمدد الروحي، والمفاجأة أن العثور على بغيته تمّ قريبا من مسقط رأسه، إذ اهتدى إلى شيخه الروحي القطب الغوث عبد السلام بن مشيش الحُسيني

(ت 613 هـ) الذي طبقت شهرته الآفاق لجمعه بين الشرفين الطيني[9] والديني ولاشتهاره بالمستوى العلمي الرفيع إذ كان مَقامه بالمغرب كمقام الشافعي بمصر[10]، ولاستئثاره بالسند الصوفي المعروف بسلسلة الأقطاب التي يرتبط بالرسول عليه السلام عبرها بست عشرة حلقة[11].

ولقد استعد لهذا اللقاء بالاغتسال في عين تقع أسفل الجبل الذي يسكن به الشيخ في مغارة هناك، وبالتخلي عن العلم والعمل، وبالتحلي بالفقر للأخذ عنه والتربية على يديه والاقتداء به، ولقي من شيخه كل ترحيب واحتفاء، إذ نزل إليه مُرحّبا وذاكرا نسبه إلى الرسول عليه السلام قائلا له "ياعلي طلعتَ إلينا فقيرا عن علمك وعملك، فأخذت منا غنى الدنيا والآخرة"[12].

وهكذا لازمه وأخذ عنه علوم القوم ، وتربى على يديه بالحال والمقال، وتلقّى أجوبة عن أسئلته المختلفة تفاعلت فيها الأقوال والأفعال والأحوال والكرامات ، فاقتدى به في تمسكه بالكتاب والسنة وعمله بهما ، وتشبّع بآرائه وتوجيهاته من مثل قوله : أفضل الأعمال أربعة بعد أربعة : المحبة لله، والرضا بقضاء الله، والزهد في الدنيا ، والتوكل على الله ؛ هذه أربعة، وأما الأربعة الأخرى فالقيام بفرائض الله، والاجتناب لمحارم الله ، والصبر على ما يغني، والورع من كل شيء يلهي"[13].

ويلتقط أبو الحسن الشاذلي ما أراد شيخه إفادته به حين أجاب في حضوره مَن طلب منه إرشاده إلى ما يجب الالتزام به من وظائف وأوراد قائلا:

"أرسول أنا ؟ الفرائض مشهورة والمحرمات معلومة، فكن للفرائض حافظا ، وللمعاصي رافضا ، واحفظ نفسك من حب الدنيا ، وحب النساء ، وحب الجاه، وإيثار الشهوات، واقنع بما قسم الله لك، إذا أخرج لك مخرج الرضى فكن

فيه شاكرا، وإذا أخرج لك مخرج السخط فكن عليه صابرا، وحب الله قطب تدور عليه الخيرات، وأصل جامع لأنواع الكرامات"، وحصر ذلك كله في أربع : "الورع، وحسن النية، وإخلاص العمل، وصحبة العلم ؛ ولا تتم له هذه الجملة إلا بصحبة أخ صالح ، أو شيخ ناصح"[14].

ويستنير الشاذلي بتوجيهات وآراء شيخه ابن مشيش في استجماع مقومات المشيخة من مثل قوله : "أربعة من كن فيه احتاج الخلقُ إليه، وهو غني عن كل شيء : المحبة لله تعالى، والغنى بالله، والصدق واليقين ؛ الصدق في العبودية، واليقين بأحكام الربوبية، (ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون)"[15].

ويرشد الشيخ ابن مشيش تلميذه إلى السلوك العملي الذي يجب الالتزام به حين يوصيه بالخوف من الله حتى يأمن به من كل شيء[16]، وتحديد بصر الإيمان ليجد الله "في كل شيء، وعند كل شيء، ومع كل شيء، وتحت كل شيء، وقريبا من كل شيء، ومحيطا بكل شيء"[17].

ويلزم تبيّنُ معادن الناس وصفاتهم وأحوالهم حتى يتأتى له اختيار أسلوب التعامل معهم فينصحه شيخُه بقوله "لا تصحب إلا من تستعين به على طاعة الله، ولا تصطفي لنفسك إلا من تزداد به يقينا، وقليل ما هم" ، وكقوله "لا تصحب من يؤثر نفسه عليك فإنه سئيم، ولا من يؤثرك على نفسه فإنه قلما يدوم"، وكقوله أيضا "اهرب من خير الناس أكثر من أن تهرب من شرهم، فإن خيرهم يصيبك في قلبك، وشرهم يصيبك في بدنك ؛ ولأن تصاب في بدنك خير من أن تصاب في قلبك، ولعدوّ تصل به إلى ربك خير من حبيب يقطعك عن ربك"[18].

في هذه الأقوال وغيرها ما يرشد إلى دعائم الطريق التي ينشدها التلميذ والمتمثلة في الانقياد الكلي إلى المعبود، والتزام العمل الدؤوب على هدي

من الشريعة السمحة، وتجنب الشطحات التي قد تُبعد عن الجادة وتنحرف بأصحابها عن الطريق الواضح العملي الموصل إلى الحضرة الإلاهية، إلا أن الشيخ قد اطمأن على مريده من الانزياح عن الجادة، وأمن ملازمته للشريعة والطريقة والحقيقة، فأذن له بالرحيل صوب المشرق مرورا بتونس، وبصّره بما قد يعترضه من عوائق وهو بصدد التوجيه والإرشاد، فرسم له حياته المستقبلية وكأنه يقرأ الجفر أو يرى ما سُطّر في الغيب، مزوّدا إياه بوصية نادرة جاء فيها : "ياعلي اللهَ الله والناسَ الناس، نزّه لسانك عن ذكرهم وقلبك عن التمايل من قبلهم، وعليك بحفظ الجوارح وأداء الفرائض، وقد تمت ولاية الله عندك، ولا تذكرهم إلا بواجب حق الله عليك، وقد تم ورعك.."[19].

وبتوديع الشاذلي لشيخه ابن مشيش تبدأ المرحلة الرابعة والأخيرة في حياته، ومن أهم ما يميزها تفرغُه للعبادة، وانتصابُه للتدريس والإرشاد، وتربيتُه للمريدين ، وتأطيرُه للأتباع في ترؤسه لأركاب الحج وعمليات الجهاد ... وهكذا نزل ببلاد تونس وهو يتقد حماسا، متطلعا إلى ما وعده به شيخه من التغلب على ما قد يعترضه من صعوبات ودسائس وابتلاءات، والحقيقة أن الفضاء العلمي والصوفي بتونس انفسح له، واتسعت مؤسساتُه للشيخ وأصحابه، إذ اجتمع إليه الفقهاء والعلماء والمتصوفة معا للاستفادة منه في الشريعة والحقيقة، بعد أن أضحى كما يقول ابن مخلوف "جامعا لجميع علوم الظاهر لاسيما علم التفسير له فيه نفسٌ عال، والحديث، أما علوم الأسرار فقطب رحاها وشمس ضحاها"[20]، وبموازاة مع ذلك لازم الخلوات وتجرد للعبادة ففتح الله عليه وانكشفت له حُجُب الغيب، ويحظى لأول مرة بلقاء العبد الصالح الخضر بمقصورة جامع الزيتونة[21]، وبذلك تأتّى له الجمع بين العلم الكسبي والعلم اللدُني، كما يبدو من جوابه لما سئل

آنذاك عن شيخه في التربية والترقية قائلا : "فيما مضى كان سيدي عبد السلام بن مشيش، وأما الآن فأستقي من عشرة أبحر خمسة سماوية وخمسة أرضية..."[22]، ولعل هذا ما تفطن له الشيخ العالم العز بن عبد السلام وهو يستمع إلى الشاذلي في مجلسه العلمي حين وصف كلامه بأنه" قريب العهد بالله"[23].

وحتى انكفاف بصره بتونس في إحدى كراماته، يعتبره نفسُه فتحا وكشفا، كما يدل على ذلك قوله لتلميذه أبي العباس المرسي وكان ملازما له هناك بتونس "يا أبا العباس انعكس بصري على بصيرتي فصرت كلّي مبصرا"[24].

ولعل نزوله بتونس لقي ترحيبا من أهلها جميعا، إذ وفد عليه الشيوخ والمريدون، واختار جماعةٌ من الفضلاء صحبته وملازمة مجالسه المختلفة25 كالشيخ ابن مخلوف الصقلي، والشيخ أبي عبد الله الصابوني، والشيخ أبي محمد الزيتوني... وتتلمذ عليه آخرون في مقدمتهم أبو العباس المرسي[26].

إلا إن ظهور أمره وانتشار أخباره وكراماته واجتماع الناس عليه جعله عرضة لدسائس ومكائد الكثيرين ، في مقدمتهم قاضي الجماعة أبو القاسم ابن البراء الذي حذر السلطان 27من تعاظم أمره، فسارع السلطان لعقد مناظرة تحدث فيها الشاذلي مع الفقهاء في كل العلوم فأفحمهم وتفوّق عليهم في العلوم المكتسبة التي يدّعون معرفتها فبالأحرى العلوم الموهوبة التي يختص بها الشيخ[28].

ويغادر بعد ذلك تونس إلى مصر، الفضاء الأرحب، فكانت رحلته مرفوقة بالعناية والسداد كما يتضح مما تُنوقل من كرامات، وحين يحط الرحال بالأسكندرية يجد أن رسائل ابن البراء التحذيرية قد سبقته فأوغرت صدر صاحب مصر وزرعت الشك في مقصده من وفادته على هذا البلد، وهو

الرجل الجامع لشروط الحكم من شرف وعلم، وهكذا يأمر بسجنه ومنع اجتماع الناس عليه، إلا أنه ينتصر على أعدائه بتوفيق رباني وكرامات وخوارق، فيعتذر إليه السلطان ويتبرك به، ويحتفي بوجوده في الديار المصرية.

وكانت إقامته بمصر غنية مثمرة استطاع فيها التركيزلطريقته ومشروعه التعليمي التربوي من خلال مجالسه العلمية، وحلقاته التعليمية، وأنشطته الروحية والاجتماعية والجهادية، فالمدة التي قضاها بمصر من حلوله بها إلى وفاته وهي نحو ثلاثة عقود اتسمت بالنشاط والفعالية بين الناس يعيش ظروفهم ويعمل على حل مشاكلهم دون انزواء أو انعزال، ومن هنا قصده الناس تشفّعا به لدى أهل الحل والعقد.

وتميّز في هذه الفترة بانفتاحه في مجالس العلم والتدريس على مدارسة القرآن والحديث والعلوم الإسلامية المختلفة، ويبدو من الكتب التي كانت موضوع الدرس والتحليل والمناقشة اتسامه بالتنوع والتسامح والاعتدال، إذ توزعت حلقاتُه العلمية بين علوم التفسير والحديث وأصول الدين والفقه والتصوف ...

ومن أهم الكتب التي كانت محل مدارسة ومناقشة في مجالسه يمكن أن نذكر كتاب المحرَّر الوجيز لابن عطية الأندلسي في تفسير القرآن الكريم، وكتاب المصابيح في الحديث النبوي الشريف، وكتابي رسالة ابن أبي زيد القيرواني والتهذيب في الفقه، وكتاب الإرشاد في أ صول الدين، وكتاب الشفا للقاضي عياض في السيرة النبوية، وكتب كثيرة في التصوف من مثل الإحياء للغزالي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، والرسالة للإمام القشيري، وختم الأولياء للحكيم الترمذي، والمواقف لمحمد بن عبد الجبار النفري، وغيرها من الكتب التي تُبرز من جهة المستوى الرفيع للشيخ،

وتكشف من جهة ثانية عن نوعية التكوين الذي يتاح لأتباع الطريقة الشاذلية[29].

ومن الذين كانوا يلازمون مجالسه إلى جانب المريدين والأتباع جماعةٌ[30] من المشهود لهم بالتضلع في العلم والمعرفة والأصلين من نحو العز بن عبد السلام (ت 660 هـ)، وابن دقيق العيد (ت 702 هـ)، وابن الصلاح (ت 643 هـ)، وابن الحاجب (ت 646 هـ)، وابن سراقة (ت 662 هـ)، وابن عصفور (ت 663 هـ)... وغيرهم.

وإلى جانب نشاطه التعليمي والتثقيفي، فإنه لا ينسى مسؤوليته في تربية المريدين، وتعريفهم بمبادئ الطريقة وأسسها، ودفعهم إلى الالتزام بالأذكار والأوراد ...

ويتسع وقته للاهتمام بالناس إذ يقصده الكثيرون في قضاء حاجاتهم فيسعى لنصرة المظلوم ورد الحقوق لأصحابها، موظفا مكانته وما أُشيع من كراماته في هذا الباب .

وكان يحرص على أن يشارك الناس ما يعانونه، فيتعبأ من أجل دفع الأذى وإبعاد الخطر الذي قد يتهدد المجتمع أو العقيدة، ومن هنا يسارع للانضمام إلى الحركات الجهادية في مواجهة أعداء الإسلام[31]، ويعمل على تأمين ركب الحاج ـ بعد أن تعطلت هذه الفريضة بسبب الزحف التتري ـ بكثرة أتباعه وحدوث الكرامات المؤيدة له ، إلى أن توفي وهو في الطريق إلى الحجاز على رأس الركب في بلدة حميثرا بعيذاب في صعيد مصر سنة 656 هـ عن ثلاث وستين سنة[32].

## تراثـــه وآثـــاره

عرفنا من استعراض حياة الشيخ أنه ومنذ أن أذن له القطب ابن مشيش بتربية المريدين، رسم لنفسه منهجا صارما في تدريسِ التلاميذ، وتكوينِ

المريدين، ومجالسة العلماء، وعقد مجالس للأذكار والأوراد، والسعي في مصالح الناس ومشاركتهم حياتهم ، والعمل على السير بالحجيج في أمان استثمارا لمكانته وما تُنوقل عنه من كرامات في إغاثة اللهفان، وغير هذا من الأنشطة المتعددة التي ـ لا شك ـ جعلته مُقلا في التدوين والتأليف وهذا ما يقصده حين قال (كتُبي أصحابي)[33] في معرض جوابه لمن عاتبه على عدم الإكثار من التأليف ، ولربما كان تلميذه أبو العباس المرسي أكثر وضوحا حين علّل عزوفه عن التأليف بأن علوم التصوف علوم تحقيق "وعلوم التحقيق لا تحملها عقول عموم الخلق"[34].

فالمؤاخذة على الشاذلي بإقلاله في التدوين مردها دون شك إلى مستواه المتميز في العلم والتصوف، ومرجعيته في علمي الظاهر والباطن، وإمكاناته العلمية والتحليلية ؛ وإلا فإن ما يثبته له مترجموه من آثار في الفقه والتصوف يكفي لاعتباره من أهم المؤلفين المتصوفة كذلك، ومن أهم هذه الآثار :

**1 ـ مؤلفاته ورسائله نذكر منها[35] :**

ـ المقدمة العزية للجماعة الأزهرية( في الفقه)

ـ الاختصاص من الفوائد القرآنية والخواص القاهرة

ـ الجواهر المصونة واللآلئ المكنونة

ـ مطالع الأنوار ومظاهر الأسرار

ـ رسالة في علم الزيرجة

ـ رسالة الأمين في آداب التصوف

ـ المجموع في المعرفة على مراد الربوبية

ـ السر الجليل في خواص حسبنا الله ونعم الوكيل

- نزهة القلوب وبغية المطلوب
- كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني
- رسالته في التصوف بعث بها من مصر إلى تلميذه علي بن مخلوف بتونس
- ديوانه المحفوظ بمكتبة كمبريدج
- تخميس رائية أبي مدين

ووقفتُ بمكتبتي الحرمين الشريفين 36على شرحين صوفيين ورسالة وقصائد وهي :

- شرح حزب النصر للبوني
- شرح قصيدة (من ذاق طعم شرب القوم)
- رسالة في التصوف
- قصائد مختلفة

## 2 ـ الأذكــار والأوراد

ومن أهم آثاره كذلك ما خلفه من أحزاب وأدعية وتصليات ، فلقد احتفظت لنا مؤلفات مريدي الطريقة وأتباعها بنصوص كثيرة في المناجاة والأدعية والأوراد والتصليات والتسليمات، وأحزابه الكثيرة ؛ إذ أورد ابن عياد الشافعي في كتابه المفاخر العلية نصوص ستة عشر حزبا معترفا بقصوره عن الإحاطة والإلمام بكل الأحزاب المنسوبة إليه(37).

3 ـ أقواله وتوجيهاته ووصاياه في الآداب والموضوعات الصوفية، وهي من النصوص الهامة للتعرف على طريقته الصوفية، فمن خلالها يتم تحديد المفاهيم المختلفة من قبيل التصوف والقطب والمعرفة والعلم الحقيقي ومبادئ الطريق وأصولها(38).

**4** ـ ويمكننا أيضا تلمّس تراث الشاذلي فيما ألفه تلاميذه ومريدوه وأتباعه، لما حوته هذه المؤلفات من أفكار الشيخ وآرائه وأجوبته، كما يتبين مما نسب لتلميذه أبي العباس المرسي[39] ومما ألفه ابن عطاء الله السكندري من كتب[40] وفي مقدمتها كتابه الحكم.

## مبادئ الشاذلية وأسسها

الظاهر أن الشاذلي لم يكن شديد الحرص على تأسيس طريقة يستقطب فيها الأتباعَ والمريدين، بل اكتفى بوضعه الإطار التربوي الصالح الذي قد يتسع للجميع دون ترغيب أو إكراه، فلقد عُرف عنه قوله لمريديه : "اصحبوني ولا أمنعكم أن تصحبوا غيري، فإن وجدتم منهلا أعذب من هذا المنهل فرِدوا"[41]، ومن هنا لم يكن هدفه تكثير أتباعه ، ففي رأيه أن مريد ا واحدا يكون محلا لوضع الأسرار خير من ألفٍ لا يكونون كذلك[42]، وبهذا تختلف هذه الطريقة عن كثير من الطرق الصوفية اللاحقة.

وتقوم الشاذلية على ركيزتين مهمتين وهما العلم والعمل ، فأقوال الشاذلي ووصاياه تتمحور حول هذين الأساسين، استنادا إلى الحديث النبوي "من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم"، والعلوم التي كانت الطريقة تحتفل بها وتحثّ عليها هي التوحيد والتفسير والحديث والفقه والأحوال والمنازلات ... وسبقت الإشارة من قبل إلى أن تنويع دروس الشيخ واختلاف كتبه يُبرزان الاهتمام بالعلوم جميعها، بل اشتهر عنه قوله "من لم يتغلغل في هذه العلوم مات مصرا على الكبائر"[43] ، لأن الله لا يُعبد بالجهل .

ومرجعية الشاذلي تكمن في مجموع ما زوّده به شيخُه في الصحبة والاقتداء ابنُ مشيش، وشيخُه في التبرك والخرقة ابنُ حرازم، مما وسم الطريقة بالاعتدال والوسطية، وجعلها تتسع للخاصة والعامة، وتقف جسرا

بين علوم الظاهر والباطن، وتصل بين الشريعة والحقيقة والطريقة ؛ فليس التصوف عنده إلا " تدريبُ النفس على العبودية وردُّها لأحكام الربوبية"(44)، وهو تعريف يجعله من دعاة التصوف السني العملي الذي يقوم في نظره على أسس أربعة وهي(45) : الذكر وبساطه العمل الصالح وثمرته الفوز، فالتفكر وبساطه الصبر وثمرته العلم، ثم الفقر وبساطه الشكر وثمرته المزيد منه، وأخيرا الحب وبساطه بغض الدنيا وأهلها وثمرته الوصل بالمحبوب.

ومن المعروف عن الشاذلية أن مؤسسها لم يُقْدم على تأسيس الزوايا والرباطات ليتم فيها استقبال المريدين والأتباع، ولعله بذلك يؤكد على أحد مبادئ الطريقة وهو لزوم الجماعة في المساجد لأمرين : أولهما تأدية الفريضة، إذ روي عنه قوله" : إذا لم يواظب الفقير على حضور الصلوات الخمس في الجماعة فلا تعبأن به"(46)، وثانيهما التعرف على أحوال المسلمين ومشاكلهم للسعي ما أمكن في حلها أو التخفيف منها.

وهكذا حرص الشيخ نفسه ـ من خلال تراثه ـ على رسم معالم الطريقة وتحديد مبانيها ومبادئها وآدابها، ووضع حدودها، ومن أهمها :

ـ تقوى الله في الأقوال والأفعال بالرجوع إ ليه في السراء والضراء، والرضى بقضائه وقدره ، ولا يتأتى هذا الأمر إلا بالإعراض عن الدنيا والبعد عن الخلق"، فالصوفي من لا يلتفت إلى الخلق"(47). بل ينصح الشيخُ بالهروب من خير الناس قبل الهروب من شرهم، وهو حثٌّ على التعلق بالله واللجوء إليه في كل الأحوال، وإلا فإن الشيخ كان دائم السعي في نفع الناس وقضاء مصالحهم.

ـ التزام الكتاب والسنة في كل ما يُقْدم المريد عليه ، فأي تصرّف يبدو مناقضا لهذين الأصلين يجب إبعاده، يقول الشاذلي : "إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف"(48).

ـ الأخذ بالوسطية في الحياة الخاصة والعامة بألا يُسرف المريد في ترك الدنيا ومظاهرها ؛ فيتقيّد مثلا بزي خشن مرقع يبرز الانتماء والفقر[49]، أو يضيّق على نفسه بالامتناع عن مُتع الحياة ومباهجها في اللباس والغذاء[50]، فمن آداب الشاذلية الإعراضُ عن لبس الزي والمرقعات ،وعدم هجران مباهج الحياة التزاما بالشريعة. فلا غرابة إذا كان الدخول في هذه الطريقة مشروطا بالتبحر في علوم الشريعة، والقدرة على الإسهام في المناظرة[51]، لا بإظهار الفقر والدروشة ؛ فالمُريد الغني إذا أراد الدخول في الطريقة لا يقال له تخلّ عن الدنيا وانقطع عنها أولا[52].

ـ الإكثار من الصلاة على الرسول عليه السلام، فالمواظبة على التصليات تقوم مقام الشيخ الواصل في التسليك[53].

ـ لزوم الجماعة ويقصد به الشيخ أمرين أولهما التمسك بجماعة المومنين وإن كانوا عصاة فاسقين، وثانيهما المواظبة على حضور الصلوات الخمس في الجماعة[54] كما سلف.

ـ نبذ التواكل بالحث على العمل والاجتهاد والمثابرة ؛ فالمريد في هذه الطريقة يبقى على حالته في مجتمعه، يحترف الصناعة ويشتغل بالتجارة، ثم يشارك أتباع الطريق مجالس الذكر والعلم. وانسجاما مع هذا نُهي المريد عن سؤال الناس والتزلف لولاة الأمور[55].

## انتشار الطريقة الشاذلية

من المعروف عند أتباع الطريقة أن أبا العباس المرسي هو وارث شيخه الشاذلي في علومه وطريقته الصوفية، فلقد لازمه حوالى أربعة عقود منذ حلوله بساحته في تونس حيث تربى على يديه، ونهل من علومه، واطلع على أسراره، ثم رافقه في أسفاره، وصاحبَه في أنشطته الاجتماعية والروحية

والجهادية بمصر والحجاز، وهو الذي اعتُمد في رواية أخباره وأقواله ووصاياه وكراماته، وعن طريقه انتشرت بعض كتبه ورسائله.

ولقد اختاره الشيخ الشاذلي لينوب عنه أحيانا في تربية المريدين وحلِّ بعض المشاكل، وخصّه دون غيره بعلومه اللدُنية وأسراره، بل إنه توّج ذلك كله بإعلانه خليفته من بعده في وصيته لأتباعه في حجته التي توفي فيها قائلا : "إذا أنا مت فعليكم بأبي العباس المرسي فإنه الخليفة من بعدي وسيكون له مقام عظيم بينكم، وهو باب من أبواب الله تعالى"[56].

وهكذا أوكل الشاذلي أمر تسيير الطريقة من بعده إلى تلميذه أبي العباس المرسي مع أن له تلاميذ آخرين وأصحابا كانوا من أهم مصادر التعريف بالطريقة ومؤسسها، فلم يحمل أبناءه هذه المسؤولية وهم الذين نشّأهم بين مريديه على التقوى والورع ، فوصلوا إلى مرتبة العلماء العاملين كما يبدو من تحليتهم في كتب المناقب[57]، فابنه محمد مثلا يُحليه ابن الصباغ بالشيخ الصالح، وابنته عريفة الخير كانت سيدة فاضلة يُجوِّد عليها القرآن بالسبع، وابنُه وسميه عُدّ من الأولياء بالمغرب.

والحقيقة أن أبا العباس المُرسي هو الأنسب لخلافة شيخه في مواصلة تربية المريدين بالتراث الغني للشاذلي من وصايا وأحزاب وأدعية وتصليات وكتب وآراء ... فالنشاط الصوفي الذي أسس له الشيخ الشاذلي وعمل على ترسيخه لم يتوقف بموته للأدوار الهامة التي نهض بها تلميذُه المرسي من خلال إلقاء الدروس، والحث على قراءة الأوراد الصوفية، والتذكير بآداب الطريق، واحتضان المريدين "فسار الناس إليه من أقاصي البلاد، وأقبلوا مسرعين إليه من كل ناد، فنشأت على يديه الرجال، ونصرها وأظهرها بالمقال والفعال"[58]، كما جاء في لطائف المنن.

وأحد هؤلاء الرجال الذين تكونوا على الشيخ المرسي هو ابن عطاء الله الأسكندري الذي كان له السبق في التعريف بالطريقة وتراثها من خلال تآليفه؛ فهو الذي أشاع مبادئها، وأذكارها، وآراء مؤسسها الشاذلي، وعرّف بخليفته المرسي، وبذلك ازداد الإقبال على الطريقة فكثر الأتباع، واشتد الحرص على الاجتماع لقراءة الأذكار من أحزاب وأوراد وأدعية وتصليات، وتسابقوا للانضمام لحلقات االدرس في الموضوعات والعلوم المختلفة التي التزم الأتباع بالإشراف عليها.

ويشير ابن بطوطة[59] في القرن الثامن الهجري إلى سيادة الشاذلية في الحواضر المصرية وبواديها على السواء ؛ فلقد حضر ـ بمدرسة تقي الدين السراج ـ قراءة أوراد الشاذلي عامة وحزب البحر منها على الخصوص، ونزل بجوار قبره في حميثرا صحبة ركب الحجاج للمبيت في حماه وذلك في العشرينات والأربعينات من القرن المذكور، أي في الورود والصدور معا، ويذكر الرحالة بعض أخبار الشيخ وكراماته نقلا عن أجل التلاميذ والأتباع في مقدمتهم الشيخ ياقوت الحبشي.

فالطريقة الشاذلية إذن كانت منتشرة بمصر في القرن الثامن الهجري على نطاق واسع يتمثل ذلك في كثرة أتباعها ، ومرجعية أدبياتها، وسلطة أذكارها وأورادها، وتصدُّر شيوخها في المجالات والحقول التعليمية والتربوية والتوجيهية . فكيف كان وضع الطريقة بالمغرب آنذاك؟

تحسن الإشارة في البداية إلى أن الصلات المشرقية المغرية عامة والمصرية المغربية على الخصوص عرفت انتعاشا وتلاقُحا ابتداء من القرن السابع الهجري[60]، فامتدت جسور التعاون والتشاور رسميا وشعبيا، بالتراسل، وتبادل الهدايا، وبعث السفارات، وتسيير ركب الحاج المغربي وتأمين تنقلاته، والإقبال على السفر والرحلة في الاتجاهين، لطلب العلم

وإسناده، وجلب الكتب، والسياحة الصوفية والعامة ... وانطلاقا من كل هذا نفترض حلول الشاذلية بالمغرب فكرا ومبادئ وتراثا، خاصة وأن الكثير من تلاميذ شيخ الطريقة وفدوا على المغرب من تونس أو مصر، واستقروا به، منهم أبو الحسن الصقلي وهو من أكابر الصدّيقين، وعبد الله الجيبي وهو من أكابر الأولياء[61]، وعلي ابن الشيخ نفسه الذي ظهرت ولايته بالمغرب[62].

لكن الباحث الموضوعي يلحظ الغياب التام لهذه الطريقة في مغرب القرن السابع ومعظم القرن الثامن الهجريين، إذ لا نجد ذكرا لهذه الطريقة وأعلامها في التراث المغربي، وكتب التراجم والمناقب لهذه الفترة، كالمقصد الشريف للبادسي، والسلسل العذب للحضرمي، وأنس الفقير لابن قنفذ ...

فابن قنفذ القسينطيني في سياحته بالمغرب منتصف القرن الثامن يحضر جمعا كبيرا لطوائف صوفية منها: الشعيبيون، الصنهاجيون، الماجريون، الحجاج، الحاحيون، الغماتيون؛ ويبدو لنا أن هذه الطوائف عبارة عن تجمعات تحتكم في معظمها للعنصر القبلي، وتنفتح على غير المتصوفة ليشمل نسيجها الأفاضل والعلماء والفقهاء والعبّاد والزهاد والورعين ...

لكن المهم أن الشاذلية ليست من هذه الطوائف الصوفية المتحدث عنها في القرن الثامن، فهل لغيابها علاقة بما يذكره (أندري جوليان) من أن المرينيين ضاقوا ذرعا باتساع الحركة الصوفية وانتشار طرقها "فأيدوا على حساب شيوخ التصوف جماعة العلماء الرسميين الذين كانوا يدرسون مذاهب السنة، وإنما يرجع الفضل الأكبر في تعدد المدارس إلى مقاومة انتشار الصوفية"[63]. أم إنها لم يقع التعريف بها لدى المتصوفة المغاربة، فأتباعها الذين وفدوا على المغرب لم يكونوا من شيوخها فيعرّفوا بمبادئها ويستقطبوا من يريد العمل في إطارها، سيما أنها لا تشترط اتخاذ شيخ التربية والترقية

كما أنها لا تفرض إقامة زاوية أو رابطة يجتمع فيهما الأتباع ، مما أفقدها عامل الاستمالة والاستقطاب.

ولعل أول إشارة لهذه الطريقة بالمغرب نجدها في ترجمة أبي عبد الله محمد بن عباد الرندي (ت 792 هـ)[64]، إذ يُشار إلى أنه من جملة ما أخذه عن أبي العباس أحمد ابن عاشر السلوي (ت 765 هـ)[65] مبادئ الشاذلية بجانب ما كان يتميز به سابقا من إتقانه للعلوم الشرعية وعلوم الأحوال والمقامات. والغالب أن الطريقة منذ النصف الثاني من القرن الثامن الهجري أصبح لها حضور بالمغرب على الأقل لدى الفقهاء والعلماء والمتصوفة لانتشار كتب مريديها في مجالسهم وحلقاتهم الدراسية، فشرحُ ابن عبّاد للحكم العطائية تمّ استجابةً لرغبة بعض تلاميذه[66]، منهم أبو زكرياء يحيى السراج، وأبو الربيع سليمان بن عمر، وهذا يومئ إلى أن الرغبة في التعرف على هذه الطريقة، وتيسير مبادئها، وفهم تراثها، كان مطلبَ المنتسبين للتصوف مريدين وشيوخًا.

لذا فابن عبّاد كان بحق أحسن من عرّف بهذه الطريقة وعمل على نشرها بتوضيح مبادئها في رسائله الصغرى والكبرى، والاشتغال بكتب أتباعها تلقِينا وتدريسا وشرحا ونظما، وعلى الأخص كتب ابن عطاء الله الأسكندري ( ت 709 هـ 67) ، في مقدمتها كتابُه الحكم، الذي كان شرحُه ونظمُه له بداية لتأمل هذا الكتاب والاشتغال به، واستلهام الفتح الرباني بواسطته، فأُنجز حوله الكثيرُ من الشروح في المغرب والعالم الإسلامي.

وكان لما بذله ابن عباد من جهود تتغيّى تيسير الطريقة، وتقديم تراثها، والتعريف بأعلامها، ومناقشة أفكارها، وإثبات أسانيدها في التبرك والإرادة والتلقين ؛ كان لكل ذلك أثرُه في لفْت الاهتمام إلى أهمية الشاذلية مبادئ ومباني وتراثا، فعمله إذن أزاح الغموض والإبهام عن الشاذلية، وبدّد

الصعوبات، وفتح الباب على مصراعيها لولوج المتصوفة إلى الآفاق الرحبة للفكر الشاذلي، حتى قيل "مثل ابن عباد في تقريب الشاذلية كابن رشد في تقريب المالكية"[68].

وبحلول القرن التاسع الهجري أضحت الطريقة الشاذلية أكثر انتشارا بالمغرب في الأوساط الصوفية، وحضورُها واكب تلك النهضة الصوفية التي رصدها الكثير من الباحثين، حيث يرى المستشرق (ألفرِد بِل)[69] أن الانطلاقة الحقيقية للتصوف بشمال إفريقيا تبتدئ من منتصف القرن الخامس عشر الميلادي/ منتصف القرن التاسع الهجري، إذ تظافرت عوامل كثيرة ساعدت على إنعاش الحركة الصوفية من توافر مؤسسات كالزوايا والربُط، مما كان له أثره في تواصل المتصوفة، وتفرغهم لقراءة الأوراد ودراسة الكتب الأمهات في هذا الباب، بالإضافة إلى ما شاع بينهم من التراث الصوفي الشاذلي المتمثل في المؤلفات والرسائل والأذكار والوصايا..

فالشاذلية طريقةً وأفكاراً وأورادا اتُّخذت مرجعا لمتصوفة القرن التاسع، ومنهاجا تم احتذاؤه والنسجُ على منواله، ومن هنا اعتُبر أن غالب الطرق المشهورة ترجع إليها[70].

ويكاد يُجمع الدارسون على أنه لا يمكن إغفال المكانة الأساسية التي تبوأتها الشاذلية في تصوف القرن التاسع وما بعده، فكل تطور عرفه التصوف المغربي فكرا وتنظيما وممارسة ظل مرتبطا بالقيم والمبادئ والمباني الشاذلية التي اتسمت بالاعتدال والتكامل في الجمع بين الظاهر والباطن، وبين الشريعة والحقيقة، والبعد عن الغلو، فلا غرابة إذا لم يجد التيار الصوفي الفلسفي مكانا ضمن المنظومة الصوفية المغربية، وهكذا اعتبر الدارسون الشاذلي مرحلة أساسا في مسيرة التصوف المغربي، فيضعه

المستشرق(ميشوبيلير)[71] صلة وصل بين التصوف السني الجُنيدي والتصوف المغربي، إذ حدد هذه المسيرة في ثلاث مراحل وهي :

1 ـ من الجنيد إلى الشاذلي (ق3 ـ 7هـ)

2 ـ من الشاذلي إلى الجزولي (ق 7 ـ 9 هـ)

3 ـ من الجزولي إلى الآن (ق 10 وما بعده)

لكنه يعود إلى هذه المراحل فيعدلها 72بفصل الجنيد عن الشاذلي بشخصين مهمين في عملية الانتقال والتطور وهما أبو مدين الغوث (ق 6 هـ) وعبد القادر الجيلاني (ق 6 هـ)، وتابعه في هذا الرأي بعض الباحثين[73].

ويتبين من هذه المعالم والصُّوى أن الشيخ الأكثر تأثيرا في حركة التصوف بالمغرب منذ القرن التاسع الهجري هو أبو عبد الله الجزولي (ت 870 هـ)، وهذا قد نقبله انطلاقا من كثرة أتباعه، وانقياد العامة له، والإقبال على طريقته، وإلا فإن ما قام به أحمد زروق (ت 899 هـ) في مجال الفكر الصوفي من توجيه وتنظير وإصلاح، يُعد ـ دون شك ـ أهمَّ من الجزولي وغيره، فتآليفه ورسائله ووصاياه العديدة في التنظير، والتأسيس، ونصوصه الكثيرة في الممارسة والتطبيق تجعله عمدة معاصريه ومن أتى بعدهم.

## مظاهـر التأثيـر الشاذلـي

وإذا عدنا إلى الشاذلية لمحاولة تبيُّن مظاهر هذا التأثير في الحقل الصوفي بالمغرب، فإننا يمكن التماس ذلك في الفكر والطريق على مستويات منها المرجعية، والمباني، والذكر، والسند

### 1 ـ المرجعيــة الفكريــة

والقصد بها الاسترشاد والاهتداء بما ورد في الطريقة الشاذلية من أفكار ومواقف، قولا وسلوكا، فالكتابات والممارسات الصوفية في القرن التاسع

تستهدي بالتراث الشاذلي عموما، فتتكئ عليه في تحديد المفاهيم، وتسترشد به في مقاربة القضايا وتدبير الحلول.

ويتمثل الاقتداء بالطريقة في الحرص على النهل من تراثها فكرا وتطبيقا عن طريق الإحالة على الأفكار، والاستشهاد بالأقوال، والإشارة إلى الكرامات ، والإحالة إلى الممارسات، لا لما نسب إلى الشيخ المؤسس فقط، ولكن لما نُقل أيضا عن رموز الشاذلية من أصحابه ومريديه وأتباعه، كأبي العباس المرسي، وابن عطاء الله الأسكندري، وياقوت الحبشي، وغيرهم ... يُدرك هذا كلُّ من تصفّح كُتب ورسائل ووصايا ووظائف شيوخ العصر، من بينهم إبراهيم التازي (866 هـ)، ومحمد الجزولي (870 هـ)، وأحمد زروق 899 (هـ)، وعبد العزيز التبّاع (914 هـ)، وابن ميمون الغماري (917 هـ)، وعبد الله الغزواني (935 هـ).

وبالرغم من أن هؤلاء كان لهم حضور متميز في التربية الصوفية فأسسوا الطرق، واستقطبوا المريدين والأتباع، إلا أنهم ليسوا على درجة واحدة على مستوى الكتابة والتأليف، فما بين أيدينا من تراث الجزولي لا يتعدى نصوصا قصيرة في التوحيد والتوجيه، ولا نعرف لتلميذه التباع إلا ما احتفظ به كتاب ممتع الأسماع من أقواله المختلفة، وكذلك لم يصلنا ما ينسب إلي إبراهيم التازي من رسائل وتقاييد. لذلك فالمرجعية الشاذلية يمكن تبيُّنها بوضوح في كتابات كل من زروق، وابن ميمون الغماري ، وعبد الله الغزواني.

فالشيخ أبو العباس أحمد زروق - في كتبه التي ناهزت المائة - لا يمل من ترديد أقوال شيوخ الشاذلية والتنويه بمواقفهم في كتاباته التنظيرية، والتقعيدية، وشروحه المختلفة في مقدمتها شروحه لحكم ابن عطاء الله، وشرحاه لعقيدة الغزالي، وشرحاه للرسالة القيروانية، وتعامُله مع هذا التراث الضخم قد يميل فيه إلى التقيد بحَرفية النص لتأكيده، والبناء عليه من خلال الفهم والاستنتاج والتعليق، أويكتفي في تعليقه بما يفيد الإعجاب والإقرار.

وتتوزع هذه الإحالات والاستشهادات موضوعاتٌ وقضايا مختلفة كالحب الإلاهي ، وتصحيح العبودية، والعلاقة بين الشيخ والمريد، ومسألة الزي، وحدود التقشف والإعراض عن الدنيا، وينسحب هذا الاهتمام أيضا على ما ينسب للشيخين ابن ميمون والغزواني من مؤلفات ورسائل ، مما يفصح عن تأثر شيوخ طرق هذه الفترة بالشاذلية وانبهارهم بها، يُفصح عن ذلك الشيخ الغزواني بأسلوبه المعروف قائلا :

"اعلموا أن هذه الطريقة الشاذلية المسنودة من شيخ إلى شيخ إلى نبينا محمد ـ ص ـ بالتأييد والعزم والإسراع والقوة والقدرة، مَن صانها وعظمها وحفظها كانت حكمة شائعة ونظرة مطلقة وهمّة نافذة، ونفحاته مقبولة وسطوته مؤيدة، وتصريفه مؤثر وباعث، وكل من أمد الله فيه حقيقة واحدة من هذه الشروط خنعت له جميع الأمور، وصارت مكة في بيت قلب مدينته، فيرى فيه كل الحسن لوجود الحسن في حسنه"[74]، وهكذا يؤكد على أن من صدق في انتمائه لهذه الطريقة انفتحت له أبواب التوفيق الإلاهي.

ومن غير الممكن الإلمام بمواضيع الإحالات في هذا الباب لكثرتها وتنوعها في كتابات العصر، فيكفي أن نصاحب زرّوقا في شرحه السادس عشر للحكم العطائية، حيث يتوقف ـ حوالى ثلاث وعشرين مرة ـ مع نصوص للشاذلي يبني عليها أفكاره، أو يدعم بها ما انتهى إليه من خلاصات في التوحيد، والحب الإلاهي، والمراقبة، والتعلق بالله دون سواه، وماهية الطريق، والعلاقة بين الشيخ والمريد، وحدود الصحبة، والكرامة، والذكر... فهذه الموضوعات وغيرها احتلت حيزا هاما من اهتمامات وكتابات متصوفة العصر الذين لم يخرجوا في تحليلاتهم عن الإطار الشاذلي كما تُنبئُ عن ذلك استشهاداتهم وتضميناتهم المختلفة ؛ مما يعسُر معه الإلمام بمواطن تفاعل تراث الطرق الصوفية لهذا العهد بالفكر الشاذلي،

ونكتفي هنا بالتمثيل لاحتفال الشيوخ واحتفائهم بالشاذلية عامة في مقاربة القضايا الصوفية، وذلك بإيراد أمثلة لموضوعات كان للتراث الشاذلي أثرُه البيّن في رسم معالمها وتحديد مفاهيمها، ونعني بها الطريق والشيخ والمريد.

وهكذا استند زروق في توضيحه للطريقة الصوفية إلى تصور الشاذلي حين يقول : "الطريق القصد إلى الله في أربعة أشياء : أولها الذكر وبساطه العمل الصالح وثمرته النور، الثاني الفكر وبساطه الصبر وثمرته العمل، الثالث الفقر وبساطه الشكر وثمرته المزيد منه، الرابع الحب وبساطه بغض الدنيا وأهلها وثمرته الوصلة بالمحبوب" (75).

بينما يسترشد الغزواني بالشاذلي وشيخه ابن مشيش حين يرسم صورة لما يجب أن يكون عليه الشيخ فيقول " : ليس الشيخ من دلّك على التعب، وإنما الشيخ من يُمدك بشرب نقطة قطب الأقطاب ، ليس الشيخ من يخاطبك برؤية الأوراق، وإنما الشيخ من يمكّنك بتمكين الأذواق، ليس الشيخ من يُشوق نفسك إلى الأوراد، وإنما الشيخ من يحلّيك بتنوير أسرار الإمداد..."(76).

ويستمر الغزواني في تعداد الشيء ونقيضه بمحو صورة الشيخ عند القوم في عهده وتعويضها بالصورة النموذج التي ينشدُها مستلهما تركيب وأسلوب الشاذلي صاحب الطريقة الأم وشيخه ابن مشيش(77).

## 2 ـ الأسس والمبانـي

عرف القرن التاسع الهجري نشاطا صوفيا هاما ترجع بعض أسبابه إلى ما انتشر من أفكار ومبادئ وأسس ونصوص الطريقة الشاذلية بعد أن أذاعها ابن عبّاد الرُندي من خلال مشروعه العلمي المتمثل في رسائله وكتبه كما ألمحنا سابقا، فلم يقترح الطريقة في مجتمع المتصوفة إلا بعد أن أنار

زواياها، وأزاح غوامضها ، ويسّر صعوباتها ، لذلك تلقّفها متصوفة العصر واعتبروها "أحمد طرق السالكين"[78]، فاقتدى بها الشيوخ علما وسلوكا ومبنى، وهم بصدد تأسيس طرقهم، وحرصوا في هذا على الجمع بين علمي الباطن والظاهر تحقيقا لما كان الشاذلي يحث عليه، فأفسحوا في مجالسهم العلمية لمدارسة العلوم الإسلامية المختلفة، مما جعل هذه المجالس غير مقصورة على المريدين، وإنما اتسعت لتستوعب طلاب المعرفة من مختلف التخصصات، فيهم الفقهاء والمحدثون والسالكون والمريدون، فأتاحت حلقات هذه المجالس العلمية التعمق في القضايا والموضوعات الصوفية، والتعرف على أعلامها وشيوخها[79].

ومن خلال كتب الفهارس والمناقب لهذه الفترة، يتبين أن الكتب المدرسية المستعملة في مجالس الشيوخ للتلقين والتربية، تتوزعها حقول معرفية مختلفة كالتصوف، والسيرة النبوية، والفكر الإسلامي، والتفسير، والحديث، وأصول الدين، والفقه ... وهي الكتب نفسها التي اعتمدها الشاذلي في التعليم وتربية المريدين[80] من مثل إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، والرسالة القشيرية للإمام القشيري، والحِكم العطائية مع شرحها لابن عباد الرندي، والشفا للقاضي عياض، وختم الأولياء للحكيم الترمذي، والمحرَّر الوجيز لابن عطية الغرناطي، والمواقف لمحمد بن عبد الجبار النفري، والإرشاد لإمام الحرمين الجويني، والمصابيح لأبي بكر السجستاني، والتهذيب للبرادعي، والرسالة لابن أبي زيد القيرواني...

وإلى جانب هذه الكتب التي اشتغلوا بتدريسها وتربية المريدين بها اقتداء بالشيخ الشاذلي فإنهم أولوا اهتماما خاصا بكتب إمام السالكين ابن عطاء الله وفي مقدمتها كتابه الحكم الذي أبرز فيه معالم التصوف للسالكين[81].

ويتجلى التأثير الشاذلي في الأسس التي اعتمدها شيوخ هذه الفترة في بناء طرقهم الصوفية ، فالشاذلية كما قدم مبانيها أهمُّ المنتسبين لها وهو ابن عطاء الله بقوله[81] : "ومبنى طريقته (الشاذلي) رضي الله عنه على الجمع على الله، وعدم التفرقة، وملازمة الخلوة والذكر"[82]، لكن هذا التقديم الموجز للطريقة يجعلها غير واضحة المعالم، لذا يحسن استحضار مبادئ عامة تتضمنها أقوال صاحبها ووصاياه من مثل الحث على التقوى ، والتزام السنة، والصلاة على الرسول عليه السلام، والإعراض عن الدنيا ، وصفاء المعرفة، وصحيح العمل، ولزوم جماعة المومنين، وحضور الصلاة في الجماعة، وتجنب الحكام، ونبذ التواكل، وتفقد المريدين، والاعتدال في المظهر والمخبر.

ولعل هذه المباني والمبادئ أضحت معروفة على نطاق واسع بين المتصوفة بعد أن ألف أحمد زروق رسالتي (الأصول) و(الأمهات)[83] في التعريف بمعالم الطريقة ومبادئها ، فاستفاد منها الشيوخ في تأسيس طرقهم بتبني الكثير من مبادئها ، واعتماد آراء مؤسسها. يكفي أن نلقي نظرة على أسس هذه الطرق لنتبين أثر الشاذلية فيها من خلال الإقرار بها والاتفاق عليها ، ومن هذه المبادئ الشاذلية المشتركة بين طرق القرن التاسع يمكن ذكرها اختصارا :

- الصلاة على الرسول عليه السلام، وهي أساس في الطريقة الشاذلية كما أسلفنا ، ونجد الجزولية مبنية على الإكثار منها ، أما الزروقية فتقوم عندها مقام الشيخ
- الالتزام بالأوراد من أذكار وأحزاب في أوقات معينة وبأعداد مضبوطة، وتقتدي بالشاذلية في هذا طرق مختلفة كالجزولية والزروقية والتازية والغزوانية.

ـ ترقية المريد وتفقد أحواله ويكاد يكون هذا المبدأ حاضرا في كل الطرق لهذه الفترة نجده عند الجزولي وزروق والغزواني.

ـ لزوم الجماعة بتجنب العزلة والانزواء، والعمل على معايشة المسلمين بمشاركتهم أحوالهم، والإسهامِ في نفعهم، وملازمتِهم بالمساجد في الصلوات المفروضة، فلقد روي عن الشاذلي قوله : "إذا لم يواظب الفقير على حضور الصلوات الخمس في الجماعة فلا تعبأن به"[84] وتجلى هذا بصورة خاصة عند التبّاعية والغزوانية.

وإذا كان الالتزام بهذه المباني الشاذلية أمرا مسلّما به في أدبيات الطرق المذكورة، فإن هناك مباني ومبادئ أخرى قد تختص بها طريقة دون غيرها، وهي نتيجة الاجتهاد لا الاقتداء، فالميمونية تميزت بدعوتها للمعرفة أي معرفة النفس، ومعرفة العقيدة، ومعرفة شروط العبادة، وتميزت أيضا بدعوتها إلى حفظ الباطن والظاهر من المحرمات، بينما الزروقية اختصت بالدعوة إلى طاعة أولي الأمر المسلمين، واهتمت التبّاعية بتلقين لا إله إلا الله للمريدين، والغزوانية بالدعوة لزيارة الأولياء، وما زيارة ابن مشيش بجبل العلم سنويا إلا من مبادرة الغزواني.

وإلى جانب هذا فقد اختلفت أساليبُ تربية المريدين[85] بين شيوخ الطرق الصوفية، فالجزولي يربي مريديه بقصيدة الشيخ أبي الحجاج الضرير في أصول الدين، وعبد العزيز التبّاع يربي أصحابه بالمباحث الأصلية لابن البناء السرقسطي، والغزواني يربي أصحابه برائية الشريشي.

## 3 ـ الأذكـــار

يعد الذكر أحد مظاهر تأثير الشاذلية لأهميته في الطريق الصوفي، فعلى نصوصه يجتمع الشيوخ والمريدون معا في حلقات الذكر باعتباره الأسلوب

العملي التطبيقي في التربية، فالذكر في بعض تعاريفه هو "الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف أو لكثرة الحب"(86)، أي أنه أداة لسمو النفس البشرية وتخلُّصها من قيود المثبّطات المادية كالغفلة والمعصية ومجال الذكر واسع فهو كما عند ابن منظور "تمجيد الله وتقديسه وتسبيحه وتهليله والثناء عليه بجميع محامده"(87)، فيشمل كل ما يتقرب به إلى الله من تعلُّق بالأسماء الحسنى، وتخلُّق بها، ومناجاة، وأدعية، وأحزاب، وأوراد، وتصليات(88)...

وكانت لأدعية الشاذلي وأحزابه وضروب مناجاته آثارُها الواضحة في أوراد هذه الفترة، لحضورها القوي في حلقات الذكر، والالتزام بأوقات اجتماع الشيوخ والمريدين على قراءتها، توسّلا للحضرة الإلاهية، وتطهيرا لأنفس السالكين، وترقية لمراتبهم ومقاماتهم، ومن أهم نصوص الأذكار التي شاعت في مجالس الذكر أحزاب الشاذلي عام(89) والحزبان المعروفان بالحزب الكبير (حزب البر) والحزب الصغير (حزب البحر) على الخصوص، ربما يعود ذلك إلى تنويه الشاذلي نفسه بهما حين يقول عن الأول "من قرأ حزبنا فله ما لنا وعليه ما علينا، وما كتبتُ منه حرفا إلا بإذن الله ورسوله"، ونبّه على فضل الثاني بوصيته لأصحابه حين موته بتعهّده والمواظبة عليه وتحفيظه لأولادهم لاشتماله على اسم الله الأعظم(90).

ولا شك في أن الحزبين معا اشتهرا لدى الطوائف الصوفية وصارا عمود أذكارها في القرن التاسع وما بعده، لخواصهما التي ذكرها المؤلف وغيره كاشتمالهما على الاسم الأعظم، وتضمنهما للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ولتميزهما بالحفظ والوقاية ؛ فلا عجب أن خص زروق الحزبين كليهما بأكثر من شرح تيسيرا للمعاني وتقريبا للمفاهيم مما أدى إلى الإقبال عليهما.

كما حافظت الطرق على أوقات قراءة الحزبين اقتداء بمؤلفهما ، وعملا بوصيته إلى أصحابه ، فالحزب الكبير كان ورد أتباع الشاذلية بعد الصبح، وحزب البحر كان وردهم بعد العصر[91]، إذ المأثور عن الشاذلي قوله : "لا تؤخر طاعات وقت لوقت آخر فتعاقب بفواتها أو بفوات غيرها أو مثلها جزاء لما ضُيع من ذلك الوقت"[92].

ومن نصوص الأوراد الشاذلية التي التزم بها متصوفة القرن التاسع الهجري كذلك مناجاة حكم ابن عطاء الله التي كان وقت الاجتماع عليها عند السحر[93].

ومن الجدير بالذكر أن التأثر بالشاذلي لا يُلتمس فقط في هذا الالتزام المتكرر بأوراده وإنما يتعداه إلى المحاكاة في التأليف للوظائف والأحزاب بجعلها صيغا غير دعائية متكونة من آيات قرآنية، وفواتح سور، وأحاديث نبوية، ومناجاة، ذلك أن الاشتغال بالذكر وحده قد يفضي إلى نتيجة أفضل مما يحققه الدعاء والتصريح بالطلب كما ورد في الحديث القدسي "من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين"[94].

### 4 ـ ربط السند بالطريقة

وهذا جانب آخر يُبرز مكانة الشاذلية بين شيوخ متصوفة القرن التاسع الهجري، وهو أن سندهم عموما يمر بالشاذلي سواء كان للخرقة والتبرك، أو للإرادة والاقتداء، وهكذا يرتقي الجزولي بسنده الصوفي المعروف بالسلسلة النورانية إلى الشاذلي عبر سبع حلقات،[95] وهذا توفيق رباني للشيخ ؛ فالمتصوفة ليسوا كالمحدثين الذين يَنشدون علو السند وقلة الوسائط، ولكنهم يرون أن السند كلما كثُر رجاله عظم الاستمداد منه[96].

ويُفْصل أيضا بين زروق والشاذلي سبعُ وسائط في السند المعروف بسلسلة العلماء وبسلسلة الأقطاب[97] وهي التي يأخذ فيها أحمد زروق عن الشيخ ابن عقبة الحضرمي بمصر بين الإحياء والتجديد.

إن معظم شيوخ التصوف المغاربة الذين كان لهم الدور الهام في انطلاق الحركة الصوفية بعد جمودها، وإشراقها بعد أفولها، ينتمون في أغلبهم إلى ما بعد منتصف القرن التاسع الهجري، أي بعد وفاة أبي الحسن الشاذلي بنحو قرنين من الزمان، ومعنى هذا أن طريقته بقيت محصورة بين أتباعه بمصر لم يُقدَّر لها أن تشيع وتنتشر مشرقا ومغربا إلا بما قدمه هؤلاء الشيوخ من جهود لإنعاشها وإحياء أفكارها ومبادئها والانتساب إليها ـ كما سبق الذكر ـ دون إغفال ما قام به ابن عبّاد الرُندي في نهاية القرن الثامن من تعريف بالتراث الشاذلي وإحيائه وخدمته بالشرح والنظم، لكن هذه الحركة الصوفية النشيطة التي شهدتها الفترة المذكورة لم تقف عند إحياء الطريقة، بل بادرت إلى تجديدها بإضافة الشيوخ وتأويلاتهم المختلفة، ولعل عملية التجديد بدأت على يد ابن عبّاد الذي كان "له حسن تصرف في طريق الإمام الشاذلي"[98] كما يذكر ابن مخلوف، لكن مشروع هذا التجديد لم يتبلور إلا في عمل الشيوخ المذكورين عامة وزروق على الخصوص من خلال توجيه أفكار الطريقة، ومناقشتها في كتبه ورسائله ووظائفه وأوراده الكثيرة، وعلى الأخص شروحه لحزبي الشاذلي والحكم العطائية ، وهذا ما ذهب إليه المستشرقان (ألفرد بل) و(ميشوبيلير) كما رأينا سابقا، فتآليف زروق ودروسُه ساهمت في صقل الشاذلية وإزالة ما يكون قد علاها من غموض، وما علق بها من عادات وتقاليد وبدع تصدّى للكشف عنها ولنقد انحراف بعض أفكار أتباعها.

## استمرار الإشعاع

لا نبالغ إذا اعتبرنا ما قام به شيوخ القرن التاسع من التنظير، والتقعيد، ومراكمة نصوص الأذكار، وبذل المجهود في وصل ما انقطع برواد التصوف الأوائل، يُعد حجر أساس بناء صرح التصوف بعد القرن التاسع، فقد ظل المتصوفة منخرطين في الفكر الشاذلي تنظيرا وممارسة ، يتمثل ذلك فيما يلي :

- على المستوى الفكري استمر الالتزام بمبادئ الطريقة الشاذلية وما ألف حولها ، من مثل قواعد التصوف، وعدة المريد، وعيوب النفس، وكلها لزروق، كمااشتد الإقبال على كتب ابن عطاء الله عامة، وكتاب الحكم وشروحها المختلفة على الخصوص.
- على مستوى الإبداع كثر التأليف حول القضايا المثارة في التراث الصوفي، كالكتب والرسائل في الطريق، والشروح لبعض نصوص المنتسبين للطريقة وأتباعها كالحكم العطائية، والقواعد، والنصيحة الكافية، وعيوب النفس، والصلاة المشيشية، ودلائل الخيرات ، والوظيفة الزروقية ...
- على مستوى الأذكار استمرت بعض النصوص حاضرة في حلقات الذكر لدى أغلب الطرق الصوفية في العهود المتأخرة كحزبي الشاذلي، ووظيفة زروق، وحزب الجزولي، والصلاة المشيشية، ودلائل الخيرات...
- على مستوى الإسناد، تحرص الطرق جميعها على أن ترتبط في أسانيدها بالطريقة الأم وذلك بالمرور عبر أهم حلقاتها في القرن التاسع والمتمثلة في حلقتي الجزولي وزروق، ومن هذه الطرق الكثيرة[99] : الدرقاوية، والحمومية، والوزانية، والناصرية.

وبذلك ارتدَت الطرق اللاحقة ثوبَ الشاذلية بالالتزام بمبادئها وأذكارها وحزبيها الكبير والصغير واستمرار استلهام أفكارها بشرح أهم نصوصها

كالحزبين المذكورين والحكم العطائية والعمل على ربط السند بها بواسطة هؤلاء الشيوخ وفي مقدمتهم الجزولي وزروق.

نصل في الأخير إلى أن الطريقة الشاذلية هي أم الطرق الصوفية المغربية دون منازع، فلم يبالغ ابن مخلوف حين اعتبر أن غالب الطرق المتأخرة المشهورة ترجع إليها[100]، بل إن الحجوي الثعالبي (ت 1376 هـ) ذكر أن كثيرا من الطرق الموجودة في زمنه بالعالم الإسلامي (أواخر القرن الرابع عشر الهجري) ترجع إلى الشيخ الشاذلي[101].

* * *

**هوامش :**

1. انظر مثلا كتاب حصن السلام ص 435 ـ 436، وأغلب من ترجمه من المشارقة يجعل ولادته بقرية غمارة ـ هكذا ـ قريبة من سبتة سنة 593 هـ انظر المفاخر العلية ص 10، درة الأسرار ص 28، المدرسة الشاذلية ص 20
2. تضاربت آراء مترجميه حول نسبته إلى شاذلة، فهناك من جعلها مسقط رأسه واعتبرها بلدة واقعة في الأندلس، وهناك من يرى أن هذه النسبة داخلة في باب المناقب والكرامات كما يفصح عن ذلك نص كرامتي. انظر المفاخر العلية ص 25، المدرسة الشاذلية ص 35، ولقد ضُبط الشاذُلي بضم الذال عند بعضهم. انظر الأعلام للزركلي 305 : 4
3. يكاد يتفق مترجموه على أنه ولد بغمارة قرب سبتة عام 593 هـ أو 571 هـ وليس كذلك كما تقدم. المفاخر العلية ص 10، المدرسة الشاذلية ص20
4. انظر رسالة الإخوان لابن ميمون
5. الطريقة الشاذلية ص 14
6. المفاخر العلية ص21
7. قواعد التصوف ص8
8. المدرسة الشاذلية ص 21 . 23
9. يتصل في نسبه بالحسن بن علي بن أبي طالب انظر شرح ابن عجيبة للصلاة المشيشية ص 8، المدرسة الشاذلية ص 20
10. المفاخر العلية ص 11
11. انظر حلقات هذا السند في شرح ابن عجيبة للصلاة المشيشية ص 12 . 13

12. درة الأسرار ص 28
13. المدرسة الشاذلية ص 24
14. شرح ابن عجيبة السابق ص 12
15. درة الأسرار للحميري ص 196 والآية من سورة المائدة رقم50
16. نفسه ص 204
17. شرح ابن عجيبة السابق ص 17
18. نفسه ص11
19. درة الأسرار ص 29
20. شجرة النور ص 187
21. نفسه ص30
22. لطائف المنن ص 62، المفاخر العلية ص 20
23. المفاخر العلية ص 42، المدرسة الشاذلية ص 19
24. لطائف المنن ص 92، المفاخر العلية ص 46
25. درة الأسرار ص 35
26. نفسه ص 39
27. السلطان المقصود هنا هو الأمير أبو زكرياء الحفصي الذي استقل بحكم إفريقية سنة 627 هـ ، الاستقصا . 240 : 2 أما ابن البراء فهو الحافظ المشارك في أنواع العلوم. انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ص 191
28. نفسه ص36
29. انظر مثلا لطائف المنن ص 127، 133
30. شجرة النور الزكية ص 187 ، ويرجع في تراجم هؤلاء على التوالي إلى معجم المؤلفين 49 : 5، 70 :11، 257 :6، 265 :6، 176 :11، 251 :7
31. الطبقات الكبرى12 : 1
32. نفسه 4 : 2
33. لطائف المنن ص 24
34. الطبقات الكبرى 12 : 2
35. وردت هذه المؤلفات في معجم المؤلفين137: 3 ،الأعلام للزركلي 305: 4، الموسوعة المغربية 21 : 3، مؤرخو الشرفاء ص 30، فهرس الخزانة الحمزية 974 : 4
36. انظر المجموعين المخطوطين بالحرم المدني رقمي 168/80، 177/80، والمخطوطين بالحرم المكي رقمي 3238، 3786
37. انظر مثلا درة الأسرار ص 66 ـ 113، لطائف المنن ص 243 ـ 258، المفاخر العلية ص 66 ـ 113

38. يرجع إلى درة الأسرار ص 114 ـ 170 ، لطائف المنن ص 191 ـ 230
المفاخر العلية ص 59 ـ 131 ، الطبقات الكبرى 4: 2 ـ 11
طبقات الشاذلية الكبرى ص 19 ـ 59
39. لطائف المنن ص 155 ـ 230
40. الطبقات الكبرى 19 : 2
41. لطائف المنن ص 149 ، المفاخر العلية ص 59
42. الطبقات الكبرى7 : 2
43. نفسه 18 : 2
44. المفاخر العلية ص 102
45. نفسه ص 59 ، درة الأسرار ص 116
46. الطبقات الكبرى5 : 2
47ـا لمفاخر العلية ص 150
48. الطبقات الكبرى4 : 2
49. نفسه 16 : 2
50. لطائف المنن ص 207
51. المدرسة الشاذلية ص 59
52. لطائف المنن ص 221
53. المفاخر العلية ص 152
54. الطبقات الكبرى 5 : 2، 6
55. لطائف المنن ص 149، 220، المفاخر العلية ص 58
56. كتاب المعزى ص 294، المفاخر العلية ص 48
57. درة الأسرار ص 50 ـ 51، كتاب المعزى ص 310
58. لطائف المنن ص 109
59. رحلة ابن بطوطة ص 42، 69، 71، 293
60. انظر كتابنا أدب الرحلة بالمغرب ص 89، 116
61. لطائف المنن ص 103
62. درة الأسرار ص 49
63. تاريخ إفريقيا الشمالية 252: 2
وانظر أيضا : Noyia Ibn Abbad p XXVIII
A.Bel . La religion musulmane 322
64. انظر ترجمته ومراجعها في طبقات الشاذلية الكبرى ص 89

65. انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ص 233
66. قرة العين 42 : 1
67. ترجمته في طبقات الشاذلية ص 94
68. ورقات عن الحضارة المغربية ص238
69. الفرق الإسلامية ص 407
70. شجرة النور ص187

- 71 Hespèris T.1 /1921 p,143

- 72 Archives marocaines V. XX VII/1927

73. مجلة الثقافة المغربية ع 1970 / 1 ص 37 مقال علال الفاسي
74. كتاب النقطة ص 35 ـ 36
75. قرة العين 245 : 2
76. كتاب النقطة ص 148
77. لطائف المنن ص103 ،الفتوحات الإلاهية98 ،الكتابات التنظيرية ص 129 ـ 132
78. ورقات للمنوني ص 238
79. انظر عن هذا النشاط التعليمي كتابنا التصوف والأدب الصوفي ص 37 وما بعدها
80. يرجع إلى لطائف المنن ص 116 ، 133 ، ومقدمة التحقيق ص 10 ـ 13
81. كتاب المعزى ص 285
82. لطائف المنن ص 148
83. الرسالتان مخطوطتان بالمكتبة الوطنية بالرباط رقماهما على التوالي :
1074، د 3612، وأثبتهما ابن عياد في المفاخر العلية ص 128 ـ 139
84. الطبقات5 : 2
85. دوحة الناشر ص 98
86. كشاف اصطلاحات الفنون 512: 2
87. يرجع لمادة ذكر في لسان العرب308 : 4
88. يرجع في هذا الباب إلى كتابنا الأذكار الصوفية ص 14 وما بعدها.
89. أثبت ابن عياد الشافعي نصوص ستة عشر حزبا ضمن كتابه المفاخر، معتذرا عن عدم الإلمام بها جميعها قائلا" هذا ما تيسر جمعه من الأحزاب المنسوبة للأستاذ " ، المفاخر العلية ص 183 ـ 228
90. المدرسة الشاذلية ص 48
91. لطائف المنن ص 245، المفاخر العلبة ص 187
92. الطبقات الكبرى 6 : 2
93. المفاخر العلية ص 187

94. انظر تخريجه في لطائف المنن ص 45
95. انظر حلقات هذه السلسلة في كتابنا التصوف والأدب الصوفي ص58
96. الإعلام 99 : 8
97. التصوف والأدب الصوفي ص 71 ـ 75
98. شجرة النور الزكية ص 238
99. للتعرف على بعض هذه الأسانيد يرجع للمظان التالية : نيل الأماني ص 98 وما بعدها ، الروضة المقصودة ص 655 وما بعدها ، تحفة الإخوان ص 36، قبيلة بني زروال ص 37 وما بعدها
100. شجرة النور ص 187
101. الفكر السامي 3:59

* * *

## بيبليوغرافيا

ـ أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، الحسن شاهدي، عكاظ، الرباط 1990
ـ الأذكار الصوفية. الحسن شاهدي. دار القلم. الرباط 2007
ـ الأعلام. خير الدين الزركلي . بيروت .د. ت
ـ تاريخ إفريقيا الشمالية. شارل أندري جوليان. تونس 1978
ـ تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان. حمدون الطاهري. طبعة حجرية 1324 هـ
ـ التصوف والأدب الصوفي. الحسن شاهدي . مطبعة الأمنية. الرباط 2006
ـ حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام. الطاهر اللهيوي. دار الثقافة. البيضاء 1978
ـ درة الأسرار وتحفة الأبرار. ابن الصباغ . دار آل الرفاعي. الأسكندرية 1935
ـ دوحة الناشر. ابن عسكر. تح. محمد حجي. الرباط 1976
ـ رحلة ابن بطوطة. دار الكتب العلمية. لبنان د .ت
ـ رسالة الإخوان. ابن ميمون الغماري. مخطوط الخزانة الحسنية رقم 5014

- الروضة المقصودة. سليمان الحوات. تح عبد العزيز تيلاني. فاس 1994
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. ابن مخلوف. بيروت 1349 هـ
- شرح صلاة القطب ابن مشيش. أحمد بنعجيبة. مكتبة الرشاد. البيضاء 1997
- الطبقات الكبرى. عبد الوهاب الشعراني. مصر. د. ت
- طبقات الشاذلية الكبرى. الحسن الكوهن الفاسي. دار الكتب العلمية. بيروت2001
- الطريقة الشاذلية وأعلامها. مجمد درنيقة. لبنان 1990
- الفرق الإسلامية. ألفرد بل. تر. عبد الرحمن بدوي. بيروت 1981
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. محمد الحجوي الثعالبي. القاهرة 1396 هـ
- قبيلة بني زروال. محمد البشير الفاسي. الرباط د. ت
- قرة العين في شرح الحكم. أحمد زروق. تح محمود الشريف. بيروت 1976
- قواعد التصوف. أحمد زروق. دار الجيل. بيروت 1992
- كتاب المُعزى. أحمد التادلي الصومعي. تح علي الجاوي. الرباط 1996
- كتاب النقطة. عبد الله الغزواني. مخطوط الخزانة الحسنية رقم 732
- الكتابات التنظيرية الصوفية. الحسن شاهدي. مطبعة الأمنية. الرباط 2006
- كشاف اصطلاحات الفنون. محمد التهاوني. دار صادر. بيروت د. ت
- لسان العرب. ابن منظور. دار صادر. بيروت د. ت
- لطائف المنن. ابن عطاء الله. تح عبد الحليم مجمود. مصر 1986
- المدرسة الشاذلية الحديثة. عبد الحليم محمود. دار النصر. القاهرة د.ت
- معجم المؤلفين. عمر رضا كحالة. بيروت د.ت
- المفاخر العلية. أحمد ابن عياد الشافعي. القاهرة 1992
- مؤرخو الشرفاء. ليفي بروفنسال. تر عبد القادر الخلادي. الرباط 1977

. الموسوعة المغربية. عبد العزيز بنعبد الله.الرباط 1975
. نيل الأماني في شرح التهاني. أبو علي اليوسي. مصر د.ت
. ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين. محمد المنوني. كلية آداب الرباط 1979.
. مجلة الثقافة المغربية. ع 1970 /1

- A .Bel La religion musulmane en Berbéri. Paris 1938
- M. Bellair : Hespèris T1 1921 p143
- Archives marocaines T XXVII 1927



# السمـاع
# في الفكر الصوفي التجانـي

السعدية أوتبعزيت*

عرف التصوف على طول الأزمنة تلوينات وتغييرات كثيرة سواء على مستوى التأطير أو التنظير أو الممارسة، كما برزت مجموعة من الظواهر نتيجة لتراكم التجارب الصوفية.

ومن أهم الظواهر التي أثارت جدلا في الأوساط العلمية والصوفية على حد سواء، ظاهرة السماع الصوفي. وتقصيا لبعض الآراء، سنعمل في هذه الدراسة على تقديم موقف احدى الطرق الصوفية وهي التجانية. لكن قبل ذلك لابد من إيضاح مفهوم السماع الصوفي وتقريب معناه، حتى يسهل إدراك موقف الفكر الصوفي التجاني.

السماع هو ماتحسه الأذن وتسمعه من ذكر وأشعار، أي ما قرع الأسماع وأثار كوامن أسرارها، ويتولى إنشاده القوال الذي غالبا ما يكون جميل الصوت رخيمه حتى يؤثر في النفوس ويثير كوامنها، والسماع عند الصوفية: صوت أفاد حكمة يخضع لها القلب ويلين لها الجلد[1]، اتخذوه وسيلة للإستجمام من تعب الوقت، وتنفسا لأرباب الأحوال واستحضارا للأسرار لذوي الأشغال[2]، لكنه صار عند المتأخرين النغم والتطريب بإنشاد قصائد المدح والغزل قصد إصلاح القلوب واستجلاب الأحوال أو للاحتراق والارتزاق

* باحثـة، خريبـكة.

والأكل واكتساب الجاه ويكون أحيانا بآلة وتر، وأحيانا نغما موزونا مجردا عنها[3]، وهو ما أصبح يعرف في الأزمنة المتأخرة بالحضرة.

يقول أحد الصوفية في احدى رسائله : "وأما السماع المذكور عند الصوفية المسمى اليوم بالحضرة ففيه إختلاف مشهور، أكثر الفقهاء ينكره، وأكثر الصوفية يترخص فيه والاتفاق على أنه ليس من فروض الدين ولا من سننه، وإنما هو رخصة لأهله عند توفر شرائطه، بحسب الزمان والمكان[4]، عبد الرحمان الصادق الغرياني ، الغلو في الدين ، دار السلامة للطباعة والنشر، القاهرة ، مصر ط، 1422 هـ 2001 / م، ص.147 -146 محمد بن إسحاق الكلابادي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى،2001 - 1422 م، ص 120 عبد الرحمان الصادق الغرياني، الغلو في الدين ...، مرجع سابق ، ص.147 والإخوان، وبحسب المتعاطيه في نفسه ...وحاصل الأمر أن السماع منهل مورود قديما وحديثا، ولكنه قد يصفو، وذلك لأهله، فيستريحون به من الأثقال ويستفيدون به نفائس الأحوال"[4].

فإذا كان هذا رأي صوفي عاش في القرن 11 هـ17/م فما هو موقع السماع في الفكر الصوفي التجاني؟

إن أول ما أكد عليه الشيخ أحمد التجاني عندما سئل عن السماع هو افتراق أقاويل الشيوخ الكبار فيه "فمن قائل بإباحته مطلقا من غير طلب فعل، ولا طلب ترك، ومن قائل بتحريمه مطلقا وذم فاعليه، ومن قائل بكرامته دون التحريم، ومن قائل بندبه بإيثار الميل إليه، ولا قائل بوجوبه والفتوى فيه ...ومن قائل بتفصيل الأمر فيه بين إيثار فعل وإيثار ترك، وتحريمه وكراهته وندبه، وإيثاره، والميل إليه على حسب عوارض الوقت ودواعي الحال"[5].

لقد ناقش الشيخ المؤسس مسألة السماع محاولا تبيان أحكامها على مستوى الممارسة ووسائلها حيث أشار إلى أن السماع إذا كان خاليا من آلات الطرب، وما يشوش الفكر من ذكر القدود والخدود، والتشبت بالنسوان وسماع أصواتهن، وأصوات الشبان ذوي الجمال، فكل ما خرج من هذه الأمور وسلم من الصورة المحرمة شرعا، كاختلاط النساء و الرجال ، فالحكم فيه على اعتبارنظر الشخص في حاله عند حضور سماعه :

- "فإن وجد فيه زيادة في حاله، أو تحريكا لساكن همته إلى النهوض، لطلب الحضرة الإلهية، أو للبعد عن المألوفات والعادات والصور والهيئات المحرمات أو للتعلق بالله تعالى، وتحريك شئ من محبته في القلب، فيلزم صاحب هذا الحال حضوره وإيثاره، ما لم يؤد إلى تعطيل أوراده، والخروج عن مراعاة أوقاته فإنه إن كان هذا الباب، بتقليل نهوضها إلى الحضرة الإلهية، فصاحب هذا الحال لا يحل له حضوره والإلمام به.

- وإن كان الشخص في حضوره، لا زيادة ولا نقص من كل ما ذكرنا، إلا التمتع بالأصوات المطربة، والألحان المعجبة فالحكم في هذا الإباحة، إن شاء حضره، وإن شاء تركه"[6].

وأما ما كان من أصوات الشبان ذوي الجمال والنسوان فسماعه محرم أو كالمحرم للكل ، ولو رأى منه زيادة في حالة من الأمور التي ذكرناها ، فإن الولوع بذلك مع رؤية ظهور الزيادة في الحال، كالذي يشرب عسلا مخبأ فيه سم ساعة فإنه يقتله من حيث لا يدريه.

وأما ما خرج من هذا، وكان فيه شئ من آلات الطرب ، فإنه يحق على العاقل اجتنابه، إلا أن يكون بحضرة شيخ كامل واصل ، فإنه إن كان بهذه المثابة فيستحب حضوره، لأن السماع بآلات الطرب، وإن لم يتمكن ضرره فسيعقبه الفساد باطنا وهذا الأمر في حق أصحاب الحجاب[7].

وفيما يخص المتمكنين العارفين في بحار الحقائق والتوحيد فحسب الشيخ أحمد التجاني فلا يحكم عليهم بحكم أصحاب الحجاب، فهم يتركون تحت حكم حالهم ومقامهم.إذ هم في مقامهم يفعلون ما يقتضيه مقامهم بنص أو تصريح أو إشارة أو تلويح، غير ملتفتين لمن ينكر عليهم أو يندبهم، فإن أعطاهم مقامهم حضور السماع وإيثاره، تركوا على حالهم، ولا ينكر عليهم لأنهم أعرف بمصالحهم وعللهم، وإن أعطاهم مقامهم الهروب عنه والنفور ليس لأحد أن يندبهم إليه، ولا أن يحثهم على حضوره[8].

وقد علل ذلك بكون "الأحوال في المعارف مختلفة، والأذواق متباينة، وفوائد المراتب وفيوضاتها وفتوحاتها غير ملتئمة، ولا متشابهة فكم من صاحب مقام يتضرر بالسماع بأدنى لمة من حضوره، ويكون ذلك عليه في حضوره بالسماع من الحضرة القدسية ... وكل واحد له ذوق ومقام، وحال الفطؤ مختلفة والمباني غير مؤتلفة فإن لكل مقام مقالا، ولكل ذوق ووجد رجالا، ولكل وقت حكما يخصه، ولكل حال وقت يبسط. فالواقع من هذا أن العارف بالله في حضور السماع، بحكم وقته ومقامه وحاله ووجده، فلا يعترض عليه لا في الحضور ولا في الترك"[9].

ويعني هذا أن الشيخ أحمد التجاني جعل لكل مقام مقال، فحكم السماع بالنسبة لأصحاب الحجاب ليس هو نفس الحكم بالنسبة للعارفين، كما أنه جعل لكل وقت حكما يحكمه.

فالشيخ التجاني إذن لاينكر السماع إذا كان بشروطه، وبوجود الزيادة في الحال، مع حفظ الأوقات والأوراد مع ذوي المواثيق والعهود، والراسخين في حفظ الحدود الذين يقصدون السماع قصدا صحيحا لله وفي الله. وإنما ينكر السماع المعهود في فقراء الوقت محذرا منهم بقوله : "فالحذر الحذر من حضور السماع مع هؤلاء لكونهم لا عهد لهم، ولا ذمة، ولا وقوف على

حدود ولامراعاة لهم لحفظ أمر الله، فهؤلاء لا يحضر معهم للسماع، لأن المريد الصادق، إذا حضر معهم كسته أحوالهم فوقع فيما هم فيه، من التخليط والفساد والعصيان والفسوق ، وطرد عن باب الله"[10].

- هكذا جاءت أقوال الشيخ التجاني غير مستندة لأي دليل شرعي لتعزيز موقفه والتي يمكن أن نخلص من خلالها إلى أنه يرى في كون السماع مجرد رخصة تعطى لأهلها إذا توفرت شروطها وضرورياتها، وليس واجبا دينيا أو حتى مندوبا، لكن بحكم التطورات التي عرفتها هذه الظاهرة يرى بفسادها في زمانه.

وقد رأى بضرورة تجنبه والابتعاد عنه في حالة ما إذا اقترن بأمور فاسدة كحضور آلات الطرب والشبان الحسان إلا أن يكون بحضرة شيخ كامل إذ هو بمثابة عاصم من الهلاك.

وإذا كان هذا هو رأي الشيخ المؤسس وموقفه من السماع فما هو إذن موقف أتباعه هل ساروا على نهجه أو لا أو أضافوا شيئا جديدا ؟

إذا أردنا أن نعرف ذلك نورد ما قاله محمد أكنسوس الملقب "بلسان الطريقة و أحد أركانها العظام[11]" ، في إحدى رسائله التي رد فيها على انتقادات أحمد البكاي للطريقة التجانية، من بينها قوله : " ... فأما الطريق التي يذكر التجانيون فليست بطريق وإنما ذكروا تواجدا ورقصا ولعبا وهجرانا لأولياء الله[12] ...".

لقد أجابه أكنسوس بما يلي : "... وإن كان مراد من بلغكم بالرقص واللعب هو ذكر الله تعالى على الصفة الموجودة اليوم في جميع أمصار المسلمين وفي جل حضرات المشايخ وزوايا الأولياء شرقا وغربا من غير نكير، وتلك الصفة هي مراد الأقدمين بالتعبير. والذكر بالسماع فإن اختلاف الناس فيه مشهور وقد ألف كل فريق تآليفاً تؤيد مذهبه وفرع من ذلك قبل

هذا الزمان بكثير من المسائل الخلافية الاجتهادية ليس لأحد أن يستدل على مجتهد بقول مخالف وأما اليوم فقد وقع الاتفاق على الجواز بعد ذلك الخلاف وجرى به عمل المسلمين في أمصارهم المعتبرة التي تؤخذ الأحكام الشرعية من اتفاقهم ... فإن كان مراد مبلغكم باللعب هو هذا فقد أقضى به أتباع هواه إلى تسمية ذكرالله تعالى لعبا وتسمية الذاكرين لله تعالى من الأولين و الآخرين لاعبين وقد أوقعه بغية على أولياء الله تعالى التجانيين في تضليل الأمة وهداتهم الذي هو وغيره في ظلالهم وقد باء بها والعياذ بالله مما ابتلى به قال الأستاذ أبو القاسم القشيري رضي الله عنه في رسالته سألت الأستاذ أبا علي الدقاق غير ما مرة كأني أطلب رخصة في السماع فلما رأى طول معاودة سؤالي له قال لي قال المشايخ كل ما جمع قلبك على الله تعالى فلا بأس به وقيل لأبي سالم كيف ننكر السماع وقد كان الجنيد وسرى وذو النون يفعلونه فقال :كيف أنكره وقد أجازه من هو خير مني..."[13].

هذا وقد استدل، إضافة إلى القشيري، بمجموعة من الأقوال لشيوخ التصوف الكبار مثل الشيخ زروق وأبي طالب المكي وأبي مدين الغوث وغيرهم.

إضافة إلى هذا أشار محمد أكنسوس إلى أن "أصل هذه الكيفية الموجودة اليوم للسادات الخلوتية"[14] واصفا إياها لأحمد البكاي، حيث يقول : "وتبعهم الناس على ذلك وهي أنهم في عشية الجمعة إذا بقي للغروب نحو ساعة يجلسون جلوس أحقر العبيد بين يدي أعز مالك غالب قاهرهم يفتتحون بالبسلمة والفاتحة ثم بالصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصوات تكون أولا ضعيفة لطيفة تعلم منها الذلة والخشوع والمسكنة والخضوع ثم يشرعون في الكلمة الطيبة ولا يزالون يرددونها على كيفية معلومة و جلها مذكورة في الجواهر الخمس لغوث الله الشطاري مع حركة

معلومة الهيئة عندهم أيضا تكون أولا خفيفة يشيرون بالنفي يمينا وشمالا وبالإثبات إلى أمام مع الإشارة إلى القلب في جهة اليسار حتى إذا غلب الإثبات عندهم بكثرة الأنوار وتلاشت في مشهدهم جميع الأغيار اقتصروا على اسم الذات المفرد وهو اسم الجلالة فيقومون حينئذ على أقدامهم إجلالا لذلك الاسم ومسماه فيذكرون قياما بسكينة ووقار ثم بعد ذلك منهم من يهتز على قدر ما يجد ويتجلى في قلبه إما فرحا بكونه أوقفه مولاه في بابه أو بكونه أهله لذكره مع جملة أحبابه وإما بكونه عبد المالك المملوك فيتيه على الأكوان بعظمة مولاه كما قال عياض :

ومما زادني شوقا وتيـــها

وكدت بأخمصي أطا الثريا

دخولي تحت قولك يا عبادي

وإن صبرت ... لـي نبـيـا

وأما لغير ذلك مما لا يمكن احصاؤه لاختلاف استعدادات القلوب وفي خلال هذا الذكر من أوله إلى آخره ينشدهم منه أقوال المحبوبين المتغزلين في حضرة الله تعالى أو حضرة النبي صلى الله عليه وسلم فيزداد بذلك ما يجدون ويوجد ما يفقدون"(15).

وفي الجواب نفسه قال أكنسوس » فإن قيل كيف يزيد السماع وجدان الواجد أو يوجد ما فقد الفاقد فالجواب إن ذلك من الأذواق التي لا تفي العبارة بشرحها..."(16).

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، إذا دققنا النظر في الفقرة الأخيرة من الرسالة عند حديثه عن السماع ، فإننا نلاحظ أمرا مهما : فالسماع عند محمد أكنسوس طقسًا تعبديًا روحانيًا ناعتا إياه ب "الذكر"، حيث يجني متعاطيه منه إفادة عظيمة، يكاد يعادل وقته ساعة الجمعة، و يقول في ذلك:

"ولا شك في حالة هذا الذكر لا يتأتى أن يخطر في بالهم لا مال ولا ولد ولا جاه ولا نفع ولا ضر ولا غرض من الأغراض ولا غير من الأغيار لأن أعضاءهم كلها ذاكرة وظاهرهم وباطنهم مستغرق في مذكورهم فينجمع بكليته عليه فأي جمع أقوى من هذا الجمع وأي حالة غير هذه تفيد الإفادة العظيمة وقل ما تتفق مثل هذه الجمعية لأكابر المجتهدين بغير هذه الكيفية من الذكر ولهذا اختار الأيمة رضوان الله عليهم هذه الكيفية الشريفة بهذا الإسم الشريف في هذا الوقت الشريف الذي كاد المعتبرون أن يتفقوا على أن هذه الساعة ساعة الجمعة ، إذا محاسني التي أصول بها ، كانت ذنوبا فقل لي كيف أعتذر"(17).

ويعني هذا أن السماع عند الشيخ محمد أكنسوس قربى يتقرب بها الصوفي إلى الله ، ومما يتوسل به إلى خالقه، سيرا على نهج وآداب شيخ الطريقة ومؤسسها أحمد التجاني. ويعني أيضا أن السماع الصوفي أصبح من أوثق الوسائل التي تربط الناس بالطريقة، وأدرك مشايخها ما للسماع من سحر في النفوس وتأثير عل الطبائع، فحولوا الزوايا إلى أماكن يتردد فيها التغني بالأمداح النبوية وأشعار الصوفية. حيث تحرص الزاوية التجانية الأم كما يحصل في جميع الزوايا التجانية الفرعية المغربية على إحياء بعض المناسبات الدينية، من أهمها الاحتفال بالمولد النبوي وهي ما يصطلح عليه في الأوساط الصوفية والشعبية ب "الميلودية" وذلك على غرار حفلين سركزيين ينظمان على المستوى الوطني، الأول بالمقر المركزي للزاوية بفاس حيث تحتفل به ليلة العيد، والثاني ينظم في يوم السابع بزاوية سيدي العربي ابن السايح بالرباط، إذ يتم إنشاد القصائد والمقطعات في مدح الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام وخاصة قصيدتي البردة والهمزية للإمام البوصيري إضافة إلى بعض الأشعار الصوفية الأخرى.

والميلودية هي عبارة عن أشعار تذكر أوصاف النبي صلى الله عليه وسلم وصفاته وشمائله، وأخلاقه، في شكل قصيدة شعرية ملحنة بشكل يليق بالمناسبة تبتدئ بولادته صلى الله عليه وسلم وتمر على هجرته صلى الله عليه وسلم ،وتنتهي بوفاته عليه السلام. كما يتم إحياء ليلة القدر سنويا في كل رمضان، وهذه المناسبة تتميز بالإكثار من الصلاة وتلاوة الأذكار مع قيام الليل والتجهد.

وختاما، يمكن القول إن السماع، بالرغم من عدم ورود نص بمنعه أو بإباحته، فإن مواقف الشيخ أحمد التجاني أجمعت على أنه صار في الأزمنة المتأخرة خطرا على متعاطيه خاصة إذا كان مع الذين لا يقصدونه قصدا صحيحا، مع تأكيده على ضرورة وجود الشيخ، وكذا توفر كل الشروط، وإلا فالمنع أولى، والابتعاد عنه أحوط.

ومن هنا يتضح دور السماع في الزاوية التجانية كأداة من أدوات تأهيل المريدين للسلوك به في أطوار التجربة الروحية وهو ما لا يمكن للعبارة أن تفصح عنه.

## ملحق

نص من جواب الشيخ محمد أكنسوس عن كتاب الشيخ سيدي أحمد البكاي الكنتي حول الطريقة التجانية والقادرية، مخطوط بالخزانة العامة، الرباط، تحت رقم 2135 د، ضمن مجموع من (174-204)(*).

"... وإن كان مراد من بلغكم بالرقص واللعب هو ذكر الله تعالى على الصفة الموجودة اليوم في جميع أمصار المسلمين وفي جل حضرات المشايخ وزوايا الأولياء شرقا وغربا من غير نكير وتلك الصفة هي مراد الأقدمين بالتعبير. والذكر بالسماع فإن اختلاف الناس فيه مشهور وقد ألف كل فريق

تآليف تؤيد مذهبه وفرع من ذلك قبل هذا الزمان بكثير من المسائل الخلافية الاجتهادية ليس لأحد أن يستدل على مجتهد بقول مخالف وأما اليوم فقد وقع الاتفاق على الجواز بعد ذلك الخلاف وجرى به عمل المسلمين في أمصارهم المعتبرة التي تؤخذ الأحكام الشرعية من اتفاقهم فكان الأمر فيه كما قال العلامة الحجة المتبحر الأورع الأتقى سيدي محنض باب رضي الله عنه وأبقى بركته وبارك في وجوده للمسلمين.

جرى على ذلك مذا عصار
شرقا وغربا عمل الأمصار
فوقع الإجماع بعد الخلق
فيه مجاز اليوم دون خلق

فإن كان مراد بلغكم باللعب هو هذا فقد أقضى به أتباع هواه إلى تسمية ذكرالله تعالى لعبا وتسمية الذاكرين لله تعالى من الأولين والآخرين لاعبين وقد أوقعه بغية على أولياء الله تعالى التجانيين في تضليل الأمة وهداتهم الذي هو وغيره في ظلالهم وقد باء بها والعياذ بالله مما ابتلى به قال الأستاذ أبو القاسم القشيري رضي الله عنه في رسالته : سألت الأستاذ أبا علي الدقاق غير ما مرة كأني أطلب رخصة في السماع فلما رأى طول معاودة سؤالي له قال لي قال المشايخ كل ما جمع قلبك على الله تعالى فلا بأس به وقيل لأبي سالم كيف ننكر السماع وقد كان الجنيد وسرى وذو النون يفعلونه فقال :كيف أنكره وقد أجازه من هو خير مني .وفي قوت القلوب إن أنكرنا السماع أنكرنا على سبعين صديقا وغير هذه الأمة قال وإن كنا نعلم ان الإنكار أقرب إلى قلوب الغراء.إلا أننا لا نفعل لأن نعلم ما يعلمون وسمعنا من أحوال السلف والأصحاب ما لايسمعون. قال في عوارف المعارف قول الشيخ أبي طالب هذا معتبر لوفور علمه وكمال حاله ومعرفته بأحوال السلف ومكان تقواه وورعه وتحريه للصواب.

قال الشيخ ابن البناء ناظم المباحث الأصلية :

وحيث كلـت تجف الأبـــدان

قيل احداها يا حادي الأطعـان

وهو صـــراط عندهم ممـــدود

يعبـــــره الواجـد والفقــــير

وقول أبي علي الدقاق المتقدم وهو قال الشيخ كل ما جمع قلبك على الله فلا بأس به مثل هو ما نقله القاضي عياض عن ابن مهدي قال سمعت مالكا يقول لو علمت أن قلبي يصلح بالجلوس على كناسة لجلست .وقال الجنيد كل ما يجمع العبد على مولاه فهو مباح .وقال الشيخ زروق رضي الله عنه معظم نظر القوم إلى ما يجمع القلوب على مولاه فمن ثم قالوا بأشياء من باب الأدب أنكرها من لا يغرف قصدهم .والقصيدة النونية المروية بالتواثر عن الشيخ أبي مدين رضي الله عنه ما تركت لقائل مقالا إن كان ممن شرب من مشارب القوم رضي الله عنهم وإلا فينشد له بيت واحد منها وهو قوله :

إذا لم تذق ما ذاقت الناس في الهوى

فيالله يا خالي الحشـا لا تعنفـنا

وأبو مدين رضي الله عنه حجة الله في خلقه وهو ممن أخذ عن الشيخ سيدي عبد القادر الجيلاني رضي الله عنه وقال الشيخ رضي الله عنه في كتاب اليواقيت والجواهر أن الخضر عليه السلام سئل عن الشيخ أبي مدين فقال فيه إنه جامع لأسرار المرسلين لا أعلم أحدا في عصر هذا أجمع لأسرار المرسلين منه وهذا الرقص الذي ينكره الجاهل به هذا الذي أصفه لك أيها الإمام حتى كأنك حاضر عنده وأصل هذه الكيفية الموجودة اليوم للسادات الخلوتية والله أعلم وتبعهم الناس على ذلك وهي أنهم في عشية الجمعة إذا

بقي للغروب نحو ساعة يجلسون جلوس أحقر العبيد بين يدي أعز مالك غالب قاهرهم يفتتحون بالبسلمة والفاتحة ثم بالصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصوات تكون أولا ضعيفة لطيفة تعلم منها الذلة والخشوع والمسكنة والخضوع ثم يشرعون في الكلمة الطيبة ولا يزالون يرددونها على كيفية معلومة و جلها مذكورة في الجواهر الخمس لغوث الله الشطاري مع حركة معلومة الهيئة عندهم أيضا تكون أولا خفيفة يشيرون بالنفي يمينا وشمالا وبالإثبات إلى أمام مع الإشارة إلى القلب في جهة اليسار حتى إذا غلب الإثبات عندهم بكثرة الأنوار وتلاشت في مشهدهم جميع الأغيار اقتصروا على اسم الذات المفرد وهو اسم الجلالة فيقومون حينئذ على أقدامهم اجلالا لذلك الإسم ومسماه فيذكرون قياما بسكينة ووقار ثم بعد ذلك منهم من يهتز على قدر منا يجد ويتجلى في قلبه إما فرحا بكونه أوقفه مولاه في بابه أو بكونه أهله لذكره مع جملة أحبابه وإما بكونه عبد المالك المملوك فيتيه على الأكوان بعظمة مولاه كما قال عياض :

ومما زادني شوقا وتيها
وكدت بأخمصي أطا الثريا
دخولي تحت قولك يا عبادي
وإن صبرت (...) لي نبيا

وأما لغير ذلك مما لا يمكن احصاؤه لاختلاف استعدادات القلوب وفي خلال هذا الذكر من أوله إلى آخره ينشدهم منه أقوال المحبوبين المتغزلين في حضرة الله تعالى أو حضرة النبي صلى الله عليه وسلم فيزداد بذلك ما يجدون ويوجد ما يفقدون فإن قيل كيف يزيد السماع وجدان الواجد أو يوجد ما فقد الفاقد فالجواب إن ذلك من الأذواق التي لا تفي العبارة بشرحها وقد أشار إلى ذلك في عوارف المعارف فقال وكان الراسبي يشغل أصحابه بالسماع

وينعزل عندهم يصلي فقد تطرق النغمات مثل هذا المصلي فتنزل النفس إليها متنعمة بذلك فيزداد مورد الروح بذلك صفاء. وقال إلى اللهو وتسرع إلى الغزل فيشد المرء الأشعار الغزلية تأنيسا لها ويقصد معها وقال الشيخ أبو حامد الغزالي رضي الله عنه في الإحياء بعد كلام ينزلون ما يسمعونه على أحوال أنفسهم في معاملتهم لله تعالى وتقلب أحوالهم فإن للمريد لا محالة مقصدا وهو معرفة الله تعالى والوصول إليه فإذا سمع ذكر خطاب أوعتاب أوقبول أو ردا ووصل أو هجرا أو قرب أو قرب أو بعدا وتهلف على ما فات أوتعطش إلى شطر أو شوق أو خوف فراق أو فرح بوصال أو ذكر ملاحظة الحبيب أو مدافعة القريب أو همول العبرات أو ترادف الحسرات أوحلول الفراق أو عسر الوصال أو غير ذلك مما تشتمل عليه الأشعار الغزلية فلابد أن يوافق بعضها حال المريد في طلبه فيجري ذلك مجرى القداح الذي يوري زناد قلبه فيشتغل به نيرانه ويقوى له انبعاث الشوق وهيجانه وتهجم عليه بسببه أحوال مخالفة لعادته ويكون له مجال رحب في تنزيل ألفاظ على أحواله فالسماع يهيج الشوق إن كان ثم شوق وإن لم يكن ثم شوق حاصل فالسماع يجتلبه فللكسب مدخل في باب الأحوال ولذلك ورد الخبر بالأمر لمن لم يحضره البكاء أن يتباكى فإن هذه الأحوال قد تتكلف مبادئها إلى أن قال فإن انضاف له صوت طيب ونغمات طيبات موزونة زاد وقعه انتهى بنقل العلامة المواق رضي الله عنه. ولا شك في حالة هذا الذكر لا يتأتى أن يخطر في بالهم لا مال ولا ولد ولا جاه ولا نفع ولا ضر ولا غرض من الأغراض ولا غير من الأغيار لأن أعضاءهم كلها ذاكرة وظاهرهم وباطنهم مستغرق في مذكورهم فينجمع بكليته عليه فأي جمع أقوى من هذا الجمع وأي حالة غير هذه تفيد الإفادة العظيمة وقل ما تتفق مثل هذه الجمعية لأكابر المجتهدين بغير هذه الكيفية من الذكر ولهذا اختار الأيمة رضوان الله عليهم هذه الكيفية

الشريفة بهذا الإسم الشريف في هذا الوقت الشريف الذي كاد المعتبرون أن يتفقوا على أن هذه الساعة ساعة الجمعة، إذا محاسني التي أصول بها، كانت ذنوبا فقل لي كيف أعتذر. فلينظر الموفق الذي شرح الله صدره للحق وعرف مقاصد الأولياء وآدابهم إلى هذه الحالة الشريفة التي سماها المبلغ الجهول اضلالا ولعبا وأذى لله تبارك وتعالى أولياءه بغيا عليهم واستخفافا بحرمة الإيمان والمؤمنين قال الشيخ محيي الدين في باب الوصايا من الفتوحات :إياكم ومعاداة أهل لا إله إلا الله فإن لهم الولاية العامة فهم أولياء الله ولوأخطئوا وجاءوا بقراب الأرض خطايا لا يشركون بالله شيئا فإن الله يتلقى جميعهم بمثلها مغفرة ومن ثبتت ولايته حرمت محاربته وإنما جاز لنا هجر أحد من الذاكرين لظاهر الشرع من غير أن نوذيه أو نزدريه وأطال في ذلك ...".

* * *

**هوامش :**

1. عبد الرحمان الصادق الغرياني ، الغلو في الدين ، دار السلامة للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ط (1) ،1422هـ 2001 / م ، ص 146-147.
2. محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2001هـ - 1422 م، ص120.
3. عبد الرحمان الصادق الغرياني، الغلو في الدين ...، مرجع سابق، ص.147
والإخوان، وبحسب المتعاطيه في نفسه ...وحاصل الأمر أن السماع منهل مورود قديما وحديثا، ولكنه قد يصفو، وذلك لأهله، فيستريحون به من الأثقال ويستفيدون به نفائس الأحوال.
4. أبو الحسن اليوسي، رسائل اليوسي، تحقيق و دراسة : فاطمة خليل القبلي، دار الثقافة ، مطبعة النجاح الجديدة، دون تاريخ ، ج 2 ، ص 430.
5. علي حرازم برادة، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، دار الرشاد الحديثة ، الطبعة الأولى، 1422 هـ ، 2002 م، ج1 ، ص93.
6. نفسه.
7. علي حرازم برادة ، جواهر المعاني ...، مصدر سابق ، ج 1 ، ص 93.

8. نفس المصـدر.
9. نفسـه.
10. نفسـه.
11. محمد الحجوجي ، بهجة النفوس بذكر بعض مناقب سيدي محمد أكنسوس، مخطوط بخزانة أسرة المؤلف بمدينة الجديدة ، الملزمة 1 ، ص.1
12. محمد أكنسوس ، جواب كتاب الشيخ سيدي أحمد البكاي الكنتي، مخطوط بالخزانة العامة، الرباط، رقم 1071 د، ص .14 -13
13. نفسه ، جواب كتاب الشيخ سيدي أحمد البكاي الكنتي، مخطوط بالخزانة العامة ، الرباط، تحت رقم 2135 د، ضمن مجموع من ص (174-204)، ص.186 . 185
14. محمد أكنسوس، جواب كتاب الشيخ سيدي أحمد البكاي الكنتي....، مخطوط سابق (رقم 2135 د)، ص187.
15. نفس المصدر.
16. نفس المصدر ، ص.188
17. محمد أكنسوس، جواب كتاب الشيخ سيدي أحمد البكاي الكنتي....، مخطوط سابق (رقم 2135 د)، ص 189.

(*)الرسالة كما أشرت سابقا عبارة عن جواب في 30صفحة، كتبه الشيخ محمد أكنسوس ردا على رسالة الشيخ سيدي أحمد البكاي الكنتي حول الطريقة التجانية والقادرية.، وهي مخطوط بالخزانة العامة ، الرباط، تحت رقم 2135 د ، ضمن مجموع من ص(74-204)، وللإشارة هناك نسخة أخرى بنفس الخزانة تحت رقم 1071 د ، في 26 صفحة.وهما غير مؤرختان وبينهما اختلافات طفيفة في بعض الكلمات والجمل.

* * *

# أسـر وبـيـوتـات صـوفـيـة مـغـربـيـة



# الأسَرُ المتصوفة بالجنوب المغربي
# من خلال أعمال المختار السوسي
## الأسرة اليوسفية واليعقوبية نموذجا

الحسن بن الحسين إد سعيد*

إن الحديث عن الأسر المتصوفة بالجنوب المغربي يستدعي الحديث عن التصوف بشكل عام، ولكن موضوعنا لم يكن عن التصوف، ولذا سأقتضب ذلك في عبارات.

### 1 ـ التصوف الإسلامي بالمغرب : الطريق والمنهج

عرف المغاربة التصوف الإسلامي الممثل في التصوف الجنيدي[1] منذ زمن طويل، وجعلوه، إلى جانب العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي، صمام أمان من التيارات والمذاهب المختلفة الأخرى في العقيدة والسلوك. وكان ذلك بدعم من الأمراء والعلماء، ذائدين عنه بالغالي والنفيس. فتبنته الأسر والمدارس المغربية المختلفة نهجا وسبيلا، تربي عليه الأجيال ليوم الناس هذا.

والحق أن التصوف الجنيدي المنسوب إلى الشيخ الإمام العالم الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي البغدادي (ت 298 هـ) هو أقرب إلى السنة وأسلم من البدعة، وهو تصوف مستنير بالكتاب والسنة، معترف به لدى الأئمة المعتبرين في كل عصر، قال أبو نعيم حدثنا علي بن هارون وآخر قالا :

* باحث، المجلس العلمي، الرباط.

سمعنا الجنيد غير مرة يقول : "علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يكن يحفظ القرآن ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به".

وقال عبد الواحد بن علوان :سمعت الجنيد يقول : "علمنا ـ يعني التصوف ـ مشبك بحديث رسول الله".

وقال في وصف الصوفية :"أعطي أهل بغداد الشطح والعبارة وأهل خراسان القلب والسخاء وأهل البصرة الزهد والقناعة وأهل الشام الحلم والسلامة وأهل الحجاز الصبر والإنابة".

وقال :"ما أخذنا التصوف عن القال والقيل، بل عن الجوع والسهر وترك الدنيا وقطع المألوفات".

علق الذهبي على هذا الكلام وقال :"رحمة الله على الجنيد وأين مثل الجنيد في علمه وحاله"[2]؟.

فالتصوف الإسلامي إذاً عمل موزون ومضبوط بالكتاب والسنة، ويكون تحت مجهرهما، فالمقبول بهما مقبول والمرفوض بهما مرفوض، ولا مشاحة في الاصطلاح.

### 2. شكل التصوف ومظاهره في الجنوب المغربي:

مما يتبادر إلى الذهن عند ذكر التصوف الانكماش والعزلة، ولُبْس المرقعات، وشبه ذالك من الأوصاف، وهذا في حق متصوفة الجنوب تصور خاطئ؛ إذ نجد زعماء هذا السلوك في هذه البلاد هم رافعي رايات ما يصطلح عليه اليوم ب "التنمية البشرية والاجتماعية إلخ" بكل ما تعني الكلمة من معنى.

فهم المربون ومخرجو الأجيال على نمط من الانضباط الأخلاقي والتفقه والاحترام المتبادل والثقة في النفس والعمل الجاد والإخلاص فيه.

وهم الذين يعبئون الناس على وحدة الصف ولَمِّ الشمل والدفاع عن كيان الأمة ومقدساتها :دينا وعقيدة وأرضا وشعبا، وعدم شق عصا الطاعة والتنفير من الفرقة والخيانة.

وإليهم المرجع في فصل النزاعات وإصلاح ذات البين والفصل في المرافعات بكل نزاهة وعفة وحب الآخرين؛ ولذا رضي الناس قضاءهم، وسلموا بأحكامهم، غير متهمين بالانحياز لزيد أو عمرو، فكثيرا ما يأتي الخصوم إليهم، ويضعون بين أيديهم وثائقهم التي تثبت لهم حقا في ملك مًا، ويقول كل واحد من الطرفين :أعط الملْكَ لمن يكون له، وينصرفون تاركين له مزادتين من الرسوم والوثائق غير خائفين ولا وجلين، فتكون العفة ومراقبة الله تعالى هو الحَكَمَ، ويكون العدل هو الفيصلَ.

وإليهم المفزع عند الحاجات ونزول المدلهمات، فيغيثون اللهفان ويطعمون الجوعان ويكسون العريان، مما لديهم في زواياهم من البركات التي تأتيهم بها القبائل المجاورة، أو من محاصيل الزاوية نفسها في أملاكها.

أما ما يقيمونه يوميا من الضيافة للفقراء والمساكين والطلبة والمعوزين، فشيء تنوء به الجبال، وتقطع دونه الآمال.

بذالك تنال هذه الأسر العلمية وزواياها الاحترام والتقدير من سلاطين الوقت وأمرائه، وتُعطَى لها في ذلك ظهائرُ التشريف والامتياز، نتيجة العمل الذي تقوم به في حراسة الدين وحماية الوطن.

هذا هو التصوف الممارس في زوايا ومدارس الجنوب؛ تربية وتعليم وإقراء وقرى وإطعام وإصلاح، وقبل هذا وبعده كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة.

### 3. الأسر المتصوفة، النشأة والمسار:

عندما نبحث في خبايا التاريخ عن الأسر المتصوفة ونشأتها نجد أن معظم هذه الأسر تبدأ وتنشأ بنزول عالم بقرية من القرى، مربيا ومعلما

ومدرسا ، منقطعا عن المطامع والتكالب على الدنيا ، فيلتف حوله أهل القرية لفضله وعلمه، ثم تتسع دائرته ليتعرف الجيران على زهده وورعه وفضله، فتحتضنه القبيلة أو القبائل المتجاورة، فيزوجونه ويدعمون مشروعه العلمي بشيء من المحاصيل الزراعية والماشية، وما تيسر من النقود.

وقد يكون أول نزوله مجرد استراحة ليواصل بعدها المسير، وقد يكون راعيا لأبقارهم وأنعامهم بداية أمره- كما حدث مع عالم يعقوبي في ضواحي إمنتانوت -ثم بعد اكتشاف فضله وعلمه يتحول إلى عالم مربٍّ.

بذا توضع نواة الزاوية وإلى جانبها الكُتَّاب القرآني والمدرسة العلمية، ويتوارث فيها أحفاد النازل المبارك، ويتسلسل فيهم العلم والصلاح؛ فإذا بنا أمام أسرة علمية متصوفة.

وقد يتفرع عن الأسرة الأم أسر كثيرة مبثوثة في كثير من البلدان، كما هو الشأن بالنسبة لأبناء سيد يعزى ويهدى، وأبناء سيدي محند بن يعقوب التاتلتي السكتاني، فزواياهم منتشرة ما بين مراكش وأقا في طاطا عرضا، وبين درعة وتارودانت طولا، ولهم في كل منزل نزلوه زاوية ومدرسة، وكثير منها ما يزال حيا معطاء ليوم الناس هذا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

والآن نأتي على ذكر نموذجين من الأسر المتصوفة بالجنوب المغربي :الأسرة اليوسفية الركنية الطاطئية، والأسرة اليعقوبية التاتلتية السكتانية، وهما من الأسر العريقة في العلم والتصوف والزهد، كما سنرى.

### 4 ـ الأسرة اليوسفية الركنية :

هذه أسرة علمية عريقة في قرية (الركن) على أميال من زاوية ابن يعقوب (إمنتاتلت)، وهي في الحقيقة شعبة من شعب علمية متصوفة كثيرة عرفتها هذه القرية، كما ذكر ذلك المختار السوسي حيث يقول ":والركنيون

أسرة علمية صالحة نبغ فيها علماء كبار من قديم، وقد تسرب إلينا أخبار عن بعض شعب هذه الأسرة الكريمة، فالشعبة الأولى (أيت عبد الله) والثانية (أيت الشاهد) والثالثة (أيت عبد الكريم) والرابعة (أيت سعيد) والخامسة (بنو يوسف) والسادسة (بنو موسى) والسابعة (آل الطالب ابن عمرو"[3].

فالأسرة اليوسفية إذاً شعبة من شعب الأسر العلمية المتصوفة في هذه القرية التي ذكرت بعض المصادر أنها كانت في يوم من الأيام تحتضن عشرات من النساء الحافظات للمدونة، ناهيك عن حفظ القرآن وما دون المدونة من المتون والمحفوظات المعروفة، وإذا كان هذا في النساء فلا كلام في الرجال، غير أن يد الزمان عفت الأثر، وطارت العنقاء بالخبر.

ينتهي نسب الأسرة اليوسفية إلى يقظان بن تبع بن لؤي بن غالب، كما ذكر السيد أحمد بن إبراهيم الركني في كتابه (شفاء القلوب وموهوب علام الغيوب في مناقب الشيخ سيدي محمد بن يعقوب) ونقله المختار السوسي.[4]

ويلتقون بابن يعقوب في يعزى بن منصور بن علي ويزكان بن ترمس بن بن صنهاج إلخ.

ذكر المختار السوسي من هذه الأسرة أربعة وعشرين عالما وصالحا؛ مبثوثين ما بين القرن العاشر والرابع عشر الهجريين، حاكيا من زهدهم وورعهم وأدبهم ما ينم عن منزلتهم العلمية والدينية والسلوكية.

## 5 ـ طريقتهم في التصوف :

تجدر الإشارة هنا إلى نقطتين :

الأولى أن التصوف غير متوقف على طريقة من الطرق المعروفة، بل التصوف سلوك وعمل، والبعد عن المآثم واتقاء الشبهات وترك جزء من

المباح مخافة الوقوع في المحظور، كما بين ابن عاشر في المرشد المعين، بدون أن يضيفه إلى طريقة معينة، فليس من الضروري للمتصوف الأخذ بإحدى الطرق.

والنقطة الثانية أن هؤلاء العلماء يدركون تمام الإدراك أن القصد وراء الطريقة هو تقويم السلوك وضبط التصرفات، فإذا كان المتصوف غير منضبط التصرفات، بل يكون كالعامة في سلوكه أو اكثر، فلا معنى لأوراده وأحزابه.

ومن ثم نجد هؤلاء الأئمة لا يجدون غضاضة في التنقل من طريقة لأخرى أو الجمع بينها دون تعصب ولا تحزب، إذ هي ليست إلا وسيلة وليست غاية.

كانت الأسرة اليوسفية كمعظم الأسر والزوايا في ما بعد القرن العاشر مدينة لأم الزوايا ب (درعة) الزاوية الناصرية ب (تامكروت)؛ لما لها من نفوذ قوي بفعل قطبيها جبلَيْ السنة والتصوف معا : أبي عبد الله مَحَمْد بن ناصر ووارث تراثه العلمي والتربوي أبي العباس أحمد بن محمد بن ناصر. قال المختار السوسي، في أثناء حديثه عن أحمد بن إبراهيم الركني وبعثه قصيدة إلى الشيخ السيد حسين الشرحبيلي : مطلعها :

إليك أتيت يا قطب الأنـام     سراج الوقت مصباح الظـلام

ذكر في أثنائها أنه خليفة لشيخه، يعني سيدي أحمد بن ناصر التامكروتي، فيغلب على الظن أنه أخذ هناك، لأننا لا نعلم أن بعض اليعقوبيين جيران قريته من آل (تاتلت) أخذوا من (تامكروت)، ولأن غالب طبقاتهم أخذوا من هناك"(5).

أجمل المختار السوسي هنا الكلام في علاقة الركنيين بالناصريين والأخذ عنهم علما وسلوكا، وذكر بعد ذلك بعض الإجازات التي أجاز فيه الناصريون

لهم الإذن والتلقين والتربية، منها على سبيل المثال، إجازة الشيخ محمد المكي بن محمد بن عبد السلام الناصري سنة (1251 هـ)

"أما بعد فإنه سأل من كاتبه عفا الله عنه عوض الولد الأبر الفقيه العالم العلامة الأمثل محبنا سيدي محمد بن أحمد الركني نزيل (تازناخت) بواسطة الفقيه أبي عبد الله سيدي محمد بن سعيد السحمودي نزيل أم الزوايا (تامكروت) ومدرسها في الوقت أدام الله النفع به لنا ولأولادنا ولجميع المسلمين وبلغ مقصوده وقد استدعانا أن أجيز الفقيه المذكور أعلاه في التبرز بوظائف الدين، وأن يلقن ذلك لمن سأله منه ويحرضه على ملازمة السنة ومجانبة البدعة، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشرطها، وذلك بعد تقرير التوبة بشروطها وأوصيه بما أوصي به نفسي من تقوى الله في السر والإعلان[6]...".

هذا نموذج من نماذج علاقة الركنيين بالناصريين وأخذهم عنهم .والأمثلة كثيرة.

**6 ـ إلى الطريقة الدرقاوية :**

الطريقة الدرقاوية تنتهي في أصلها إلى الطريقة الشاذلية، كما يقول المختار السوسي، نقلا عن أبيه : "لما مَنَّ الله علينا بملاقاة شيخنا الأسعد وقدوتنا الأوحد إمام العارفين وتاج الواصلين سيدي سعيد بن مَحمد السملالي طينا؛ والمعدري وطنا بإزاء ماسة، قدس الله روحه في أعلى عليين، وأخذنا عنه الطريقة الدرقاوية الشاذلية فنيت قلوبنا فلم تر ما يملأ أعيننا في الدنيا إلا معناه وذكره...[7].

ومن ثم تلتقي بالطريقة الناصرية التي هي أيضا في أصلها شاذلية، كما ذكرت الأستاذة نفيسة الذهبي في تحقيقها ل (اقتفاء الأثر) للعياشي[8].

فهما إذاً فرعان لطريقة أبي الحسن الشاذلي المتوفى سنة (656 هـ)[9] وبذلك يكون التحول من إحداهما إلى الأخرى تحولا في الفروع مع بقاء الأصل.

كان ذلك التحول لما حَلَّقَ البازي على سيدي أحمد الفقيه الركني بمدرسة تاكركوست (ب تاليوين) فطار به، كما قال المختار السوسي: "وعلى هذا الحال بقي ـ يعني سيدي أحمد الفقيه ـ إلى أن حلق عليه البازي، ـ يقصد والده الحاج علي الدرقاوي ـ فانقض عليه فخطفه خطفة قلبت حياته كلها ظهرا لبطن، والأمور بأوقاتها.

وسحـــاب الخير لها مطــر فإذا جــا الإبـــان تجي"[10]

فمن هو إذاً هذا الفقيه الذي ربط بين الطريقتين وجمع بين الحسنيين من آل يوسف الركنيين؟

هو الشيخ العلامة الفقيه أحمد بن محمد بن يوسف بن عبد الرحمن بن أحمد بن يوسف اليوسفي الركني الطاطئي.

حفظ القرآن الكريم على والده في إمنتاتلت وأزرار، حيث اعتنى به والده أتم العناية إذ لم يأت حتى بلغ الأب من الكبر عتيا.

ثم تلقى العلوم الشرعية من فقه ونحو وغيرهما مما هو معهود في المدارس العتيقة عن الشيخ الأجل والزاهد الأوحد المشار إليه بالصلاح والخير سيدي الحسين اليعقوبي.

وأخذ البخاري عن الشيخ سيدي أحمد بن موسى الطاطئي ب(تيريت)، وأجازه على ذلك.

وبعد لأي زاول المشارطة، فشارط في مسجد إيليغ قريبا من ديارهم، ثم في مدرسة (واورست) (ب سكتانة)، ثم مدرسة تاكركوست، وهي مدارس

لا يشارط فيها إلا الفحول، ولا يتولى قيادتها إلا من له الباع الطويل في المعقول والمنقول.

فحلق عليه البازي-عبارة المختار -وهو بتاكركوست، فخطفه وحلق به في سماء التصوف، »فخرج من مدرسته ولم يصحب إلا خنيفا ـ سلهام أسود ـ وإلا رداء ـ حائكا ـ، فأما الخنيف فقد تصدق به على الفقراء، وأما الحائك فقد خاطوا له منه مرقعة..." وغاب عن أهله أزيد من سنة مطوفا مع الشيخ وجماعته الصوفية في جبال جزولة ووهاد سوس.

وقد جاء أخوه الحسن بن محمد اليوسفي لاسترداده إلى بلده وإلى عادته في المشارطة وملازمة البلد، ولكن دون جدوى، ولسان حاله يقول :

دع عنـــك لومـــي فإن اللـــوم إغراء.

ولما توفي أخوه المذكور كتب إليه أهله وأقاربه بواسطة الشيخ الحسين اليعقوبي المذكور مناشدين إياه أن يأتي في الحال لحاجة العيال إليه فجاء وعاد سيرته الأولى في المشارطة والطريقة معا.

فغرس في هذه النواحي الطريقة الدرقاوية الشاذلية التي اهتزت وربت، ونضجت وأينعت، وتؤتي أكلها كل حين ليوم الناس هذا، على ما اعترى تلك الربوع من فتور وخمول، وتلك المغاني من تصويح وذبول، بعد احتجاب البدور والنجوم بالأفول، ولله الأمر من قبل ومن بعد وإليه القفول .

### 7 ـ الأسرة اليعقوبية :

تأسست هذه الأسرة على يد أبي عذريها الشيخ الزاهد المقرئ البركة الصالح السيد محند بن يعقوب ذي النسب العريق، والمحتد العتيق، أحد أعلام القرن العاشر الهجري، النازل بعد الجولات العلمية بفم تاتلت (امنتاتلت) ذكره التامانارتي في 'الفوائد ووصفه بقوله :"كان رضي الله عنه

من أرباب المجاهدات وأصحاب المقامات له تربية نافعة في عصره وبركة فائقة، وأحوال صافية صادقة، ومن عظيم بركته رضي الله عنه وفائض كرامته أنه سكن بناحية لا مزرع فيها بعلا ولا سيحا ولا ماء إلا بويرة صغيرة، فكانت تردها المئون والأعداد الكثيرة من الناس، فيطعمهم بين الليل والنهار أربع مرات"[11].ثم ساق قصة لبعض فقراء المغرب، وقد طلبوا الشيخ السلطان عبد الله العادل سلطان وقته أن يقيم لهم ساقية لزاويتهم، فقال هل منكم من زار ابن يعقوب؟ قالوا نعم ، قال : الزاوية بالله لا بالساقية.

وذكر الركني في (شفاء القلوب ومواهب علام الغيوب في مناقب الشيخ سيدي محند بن يعقوب) مخ.

أنه من تلاميذ سيدي عبد الكريم الفلاح عن سيدي عبد العزيز الحرار المراكشي عن الجزولي المعروف السلسلة.

فابن يعقوب إذاً جزولي الطريقة، فالجزولي رحمه الله شغل بكتابه المشهور (دلائل الخيرات) كل من جاء بعده، ولم يشتهر كتاب في موضوعه شهرته.

وكان لابن يعقوب أصحاب وأتباع على ذلك، منهم الشيخ سيدي محند بن مسعود أكربان وسيدي الحسن بن أبي بكر التيزكيني ب(تاكوروط )سكتانة، وسيدي محند بن أبي بكر بتيسينت وولده عبد الله بن محند التيسينتي كذلك[12].

وعلى نهجه سار أبناؤه على تفرعهم واختلاف منازلهم حتى جاء حفيده: الشيخ الصالح إبراهيم بن أحمد بن عثمان بن الشيخ بن يعقوب، فنزل بتاكركوست بتاليوين وغرس هناك فجاء غرسه بثمر عجيب-عبارة المختار رحمه الله. فكان له اتصال بشيخ الوقت أبي عبد الله محند بن ناصر الدرعي، فأتت طريقته على الجزولية في آل ابن يعقوب وتحول الأحفاد من القديم إلى الجديد، ولكل جديد لذة.

**8 ـ إلى الطريقة الناصرية :**

ذكرت فيما سبق أن الطريقة الناصرية هي شاذلية الأصل، بيد أن الناصريين لهم فيها منهجهم الخاص، وأوراد معروفة، ويقول بعض العلماء إن الناصرية أقرب إلى السنة لخلوها مما شاب غيرها، ولمكانة الشيخين الناصريين الأب وابنه :أبي عبد الله محند وأبي العباس أحمد، في علم الحديث والاحتكاك برواة الأخبار وحملة الآثار.

بعد بزوغ فجر الناصرية، كانت الوجهة إليها فشد الفقيه المحدث العلامة الرُّحَلَةُ إلي تامكروت وأخذ عن أبي العباس الناصري، واتخذه شيخا له في الحديث والطريقة معا، وكذلك ابنه محمد صاحب "الفهرست" المشهور[13] الذي قال في فهرسته :"العارف الرباني ذو الفضل اللدني الرحماني قطب زمانه وفريد عصره وأوانه شيخنا سيدي أحمد بن محمد بن ناصر الذي هو بإحياء السنن قائم وللدين القويم ناصر. أجازه مشافهة في جميع العلوم، وأذن له في إفشائها للغير على الخصوص والعموم حسبما أجازه أشياخه الأعلام ومن قبلهم من الأئمة الأماثل العظام، وسلسلته أشهر من أن تذكر، وأجل من أن تسبر، وأذن له في تلقين الأوراد لمن أراد الانتظام في سلك الزمرة الناصرية الغازية من الخاص والعام ممن علم منه التوبة النصوح والإياب التام"[14].

فأصبح بموجب هذا الانخراط آل يعقوب من أتباع الناصريين والباثين لطريقتهم في ربوع سوس، وعليهم أخذها الشيخ الحضيكي (صاحب المناقب) رحمه الله، كما وجدت في فهرسته المخطوطة بالخزانة الوطنية. ووصفه بأنه من كبار أصحاب أبي العباس ابن ناصر الدرعي[15].

ولا يخفى ما للنفوذ الناصري في ربوع سوس في عهد الشيخين وبعدهما ،

وما قام على ذلك من زوايا وربط ومدارس، في جهات شتى بسوس، ولا يزال بعضها يؤتي أكله للآن.

وقد بلغني وأنا أكتب هذه الأسطر، أن أحد أبناء هذه الأسرة الناصرية النازلين بسوس، توفي والتحق بربه بعد عطاء كثير، وجهاد وفير، وعلم غزير، وزهد ما له نظير.

إنه الشيخ العالم العلامة سيدي محند بن البشير الذي أمضى ما يقرب من نصف قرن في مدرسة (سيدي علي أو محند) بنواحي الأخصاص إقليم تزنيت، منشغلا بالانكباب على التدريس مع الاطلاع الواسع على الأحوال ومتابعة حدثان الدهر معتبرا بها وواصفا للدواء الناجع منها، ألا وهو الانشغال بالله تعالى الذي هو مسبب الأسباب ومقلب الألباب، والتوجه إليه في السر والعلن، في كشف الغمة وإزالة الحوالك المدلهمة.

رحمه الله تعالى وأسكنه فسيح جنانه وسائر المسلمين آمين.

تلك وقفات قليلة، من نظرات كليلة، على شرفات جليلة، ورياض بالروح والريحان ظليلة، لم أقصد من الموضوع استيفاءه، ولا من جوانبه استقصاءه، بل كل ما في الأمر أنني شِمْتُ من الثريا ثراءه، وأسلت على لسان القلم صفاءه، لعل الخلف يحذو في سلوكه حذاءه.

* * *

**هوامش :**

1. نسبة إلى الشيخ الإمام الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي البغدادي شيخ الصوفية. ولد نيف وعشرين ومائتين (225 هـ تقريبا). وتفقه على أبي ثور وسمع السري السقطي، وصحبه، ومن الحسن بن عرفة، وصحب الحارث المحاسبي وأبا حمزة البغدادي، وأتقن العلم ثم أقبل على شأنه وتعبد ونطق بالحكمة .حدث عنه جعفر الخلدي وأبو محمد الجريري وأبو بكر الشبلي ومحمد بن

حبيش وعبد الواحد بن علوان، نقل عنه البيهقي كثيرا في كتاب (الزهد الكبير )وأبو نعيم في (الحلية . )مات سنة (298 هـ ). تاريخ بغداد،7/241، وتوسع في ترجمته، وسير أعلام النبلاء، 14/66.

2. سير أعلام النبلاء، 14/66.
3. المعسول، 16/5.
4. المصدر نفسه.
5. المعسول، 16/6.
6. المعسول، 16/18.
7. المصدر نفسه، 1/191.
8. اقتفاء الأثر، دراسة وتحقيق،118 ، وينظر أيضا تحفة أهل الصديقة للمهدي الفاسي، 28 ، والدرر المرصعة للناصري، 290.
9. هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي المتوفى سنة (656هـ)، وعنه أخذ أبو العباس المرسي .انظر شذرات الذهب 3/278.
10. المعسول، 16/28.
11. المعسول 50-16/49.
12. نفسه، 67-16/66.
13. تم تحقيق هذا الفهرست، في دبلوم الدراسات العليا المعمقة بدار الحديث الحسنية، لصاحب هذا المقال. نوقش سنة 1424 هـ /2003م.
14. فهرست محمد بن محند بن إبراهيم التاكركوستي،89-88، دراسة وتحقيق إد سعيد الحسن.
15. المعسول 16/115.

* * *



# الزعامة في البيوتات الصوفية
# بيت أبي المحاسن الفاسي نموذجا

أحمد الوارث*

يعد بيت أبي المحاسن الفاسي من البيوتات الشهيرة في تاريخ المغرب. وكان أصل شهرتها التجارة والتصوف. وقد غلبت التجارة في البدء على التصوف، ثم صار التصوف هو الغالب، طيلة القرنين 10 و11هـ/16و17م. ورغم ما يوحي به هذا التقديم من إيحاءات دالة على الصلاح والزهد والتقشف وما يرتبط بهما ،عادة، من شتى النعوت المشيرة إلى نبذ الدنيا والزعامة فيها، فقد كانت الفترة التي نشط فيها التصوف في تاريخ هذه العائلة هي أكثر فترات التنافس بين أفرادها حول الزعامة فيها. وقد بلغ التنافس، أحيانا، مستوى القطيعة بينهم، بل تعدى ذلك إلى التقليل من شأن صلاح بعضهم البعض. وقد بان هذا الصراع واضحا في بعض كتابات مثقفي هذه العائلة، على الرغم مما بذله بعضهم الآخر من جهد لإخفائه.

## 1. مصادر الزعامة :

يرجع الفضل في علو شأن هذه العائلة الفاسية إلى الشيخ أبي المحاسن يوسف بن محمد الفهري نسبا، الأندلسي أصلا، القصري ولادة ومنشأ، الفاسي لقبا ودارا ووفاة ومزارا. ازداد هذا الرجل بمدينة القصر

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة أبي شعيب الدكالي، الجديدة.

الكبير، مأوى أبيه وجده، سنة 937 هـ/1530م، في أسرة ميسورة الحال، إذ كان والده، وكذا جده أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن من مشاهير تـجار مدينتي فاس والقصر الكبير[1]. ومن جهة أخرى، اشتهر الوالد والجد معا، بعلمهما وتصوفهما؛ فالأول منهما كان من كبار أصحاب مؤسس الطريقة الزروقية، أبي العباس أحمد زروق[2]، بينما انتسب الثاني إلى الطائفة الجزولية[3].

وقد كان لهذا الثراء المادي والروحي انعكاسهما على حياة أبي المحاسن، ولاسيما فيما يتعلق بحياته التعليمية. وشاهد ذلك حفظه للقرآن الكريم، وما يرتبط به من متون وفنون، وهو لايزال بعد صبيا، ثم انخراطه في سلك الطريق الصوفي، وهو لم يتجاوز بعد مرحلة الدراسة في الكتاب[4]. ومرد ذلك، كما يبدو، إلى العناية الفائقة والاهتمام البالغ الذي خصه به والده، وكذا أساتذة القصر الكبير في العلم الظاهر، وشيوخه في الطريق الصوفي. وكان على رأس هؤلاء جميعا كبير أولياء تلك المدينة، بل منطقة الغرب برمتها، زمنئذ، الشيخ عبد الرحمن المجذوب (ت 976 هـ/1569-698م)، حتى إن هذا الأخير تعود أن يكلف نفسه مشقة المجيء إلى المكتب الذي يدرس به أبو المحاسن الفاسي، فيظل "يراقبه ويحوم عليه[5]"، ويقول "سبقتُ إليه قبل أن يأتيه غيري". مبررا اهتمامه به بما توسمه فيه من الخير[6].

كما لقي أبو المحاسن عناية مماثلة في رحلاته العلمية خارج القصرالكبير، مما مكنه من زيارة أشهر الزوايا والمعاهد العلمية، ولقاء كبار علماء الشريعة، ومشاهير شيوخ الحقيقة والعرفان في شتى أنحاء المغرب[7]، ولاسيما في مدينة فاس، التي تعد الدار الثانية لوالده[8].

وكان أكثر من لازم من العلماء هو أبو عبد الله محمد ابن جلال التلمساني (ت981 هـ /1574م). أما أكثر من خدم من الصوفية فهو الشيخ المجذوب الملامتي عبد الرحمن المجذوب[9]. وإذا علمنا أن ابن جلال، وهو راشدي النحلة[10]، لا يختلف في تصوفه من حيث المشرب عن نحلة عبد الرحمن المجذوب التي شب عليها أبو المحاسن، أدركنا أن هذا الأخير قد استهواه كثيرا لون معين من التصوف، حتى ليقال إنه أنفق في خدمة عبد الرحمن المجذوب جميع ما ورثه عن والده من أموال[11].

وفي المقابل، حصل أبو المحاسن على علم غزير في فرعيه الظاهر والباطن، وغدا "إماما فيهما معا". من دون منازع [12]، حتى إنه آنس من نفسه الرغبة في مغادرة هامش كالقصر الكبير للاستقرار في فاس العاصمة. ويبدو أن اعتزازه بكفاءته كان في محله، يفسر ذلك الترحيب الذي لقيه في الحضرة الفاسية من لدن علماء الشريعة، ورجال التصوف، بمختلف مشاربهم، سالكين ومجاذيب وبهاليل، اعترافا له بعلو مقامه[13]. وقد هيأ له هذا الانتقال من الهامش إلى المركز الفرصة كي يلعب أدوارا أساسية في فاس وفي سائر بلاد المغرب، في مختلف مناحي الحياة، ولاسيما على المستوى العلمي عموما والصوفي على الخصوص[14]، فاشتهر أمره، وكثر طلاب الدخول في الطريق على يديه[15]. كما بسطت له الدنيا ، وذاع صيت زاويته الفاسية وطائفتها، وغدا قطب أولياء زمانه على الإطلاق، إلى أن أدركه الهرم فالموت، يوم 18 ربيع الأول 1013 هـ/1604 م[16]، مخلفا إرثا روحيا عظيما، وماديا لا يقل أهمية، ما في ذلك أدنى شك. ويهمنا في هذا العرض أن نعرف خليفة هذا الرجل أو خلفاءه على رأس هذا الإرث العظيم.

**2 ـ مؤهلات الخلفاء الجدد :**

لا تتحدث المصادر، بما فيها كتابات العائلة الفاسية، عن وقوع أي خلاف بين ورثة أبي المحاسن.كما تتفق جميعها على القول بأن أبا زيد عبدالرحمن الفاسي[17]، هو الذي ورث أخاه أبا المحاسن.

وتم القبول بهذا الرأي، حتى صار من الأحكام المعتادة والمكررة في المصادر، سيما وأن تضلُّع أبي زيد عبدالرحمن في علوم الظاهر، وتمكنه القوي من أدوات وأسرار التربية الصوفية، لا تساعد على الطعن في وراثته، أو حتى طرح مثل هذا الرأي للمناقشة. بل لقد أوردت مختلف المصادر من الشواهد ما يعزز مكانته وأحقيته في المشيخة خلفا لأخيه على رأس الزاوية الفاسية الكبرى، وشتى "أحزاب" طائفتها .وليس أدل على ذلك من اتفاق معاصريه على نعته باسم له دلالته الهامة في عالم التصوف، هو: "عبد الرحمن العارف"[18]. وكان عبد الرحمن العارف، من جهته، واثقا من علو مقامه، فكان يعتبر نفسه الشيخ الكامل في المغرب قاطبة، على نحو قوله : "لو عرفت من عنده هذه الرائحة التي لنا على مسيرة عشرة أيام أو خمسة عشر أو عشرين لسرت إليه، إشارة إلى انفراده بالشيخوخة ..[19]"

لكن رغم هذا الاتفاق نجد أنفسنا مضطرين إلى فتح النقاش حول هذا الموضوع. ولنا في فتحه مبررات، أهمها أن تصدر عبدالرحمن العارف للمشيخة خلفا لأخيه أبي المحاسن المتوفى سنة 1013 هـ/ 1604م تأخر كثيرا ، أو قُلْ إن عوائق منعته من مباشرة عمله الذي تخوله له وراثته للشيخ الهالك. نقول هذا الكلام لأن المصادر المعتمد عليها نفسها تذكر أنه لما تصدر للمشيخة "[20]. لم يخرج معه من أول مرة من أصحاب شيخه , أبي المحاسن ّغير أبي عبد الله محمد بن عبد الله معن , الأندلسي أصلا الفاسي دارا. ّفكانا يجلسان بباب الرواح بجامع القرويين، فبقيا على ذلك سنين، ثم

جعل أصحاب شيخهما يتلاحقون حتى اجتمع جماعة من المعتبرين منهم على الشيخ أبي محمد عبد الرحمن"[21].

ويفهم من المصادر نفسها أن عبدالرحمن العارف ظل يجتمع بأصحابه في القرويين حَوْلَيْنِ كاملين. ثم انتقل عنها لما تكاثر أتباعه، وصعب عليه ممارسة الشعائر الصوفية بها معهم، حسبما يفهم من كلام صاحب المقصد، الذي جاء فيه : "جعل الناس من أصحاب أخيه وغيره يأتون إليه بالقرويين واحدا واحدا، ويجتمعون عليه هنالك حتى كثروا. ثم انتقل عنها لسبب اقتضى ذلك، فجلس لأصحابه بالمسجد المجاور لداره، وهو المسجد المعلق الذي بوادي الشرفاء بأول حومة القلقليين من فاس القرويين، وابتدأوا في قراءة الأحزاب"، وكان ذلك في صبيحة 29 رمضان 1015 هـ/ 1607م. فهل تعني كلمة "ابتدأوا" أن الشيخ العارف لم يسبق له أن اجتمع مع أصحابه في حلقة ذكر قبلئذ ؟

يبدو ذلك فعلا، حتى إنه لما اجتمع بأصحابه في اجتماع الافتتاح بالمسجد المعلق :"لم يحضر معه من يحفظ حزب الشيخ أبي المحاسن بكامله، وخصوصا منه المعشرات والوظيفة الزروقية". مما جعله يسقطهما نهائيا، ثم أدخل تعديلا مهما على فترات الاجتماع للذكر، حيث ألغى فترة ما بعد الظهر، واقتصر على فترتي ما بعد صلاتي الصبح والمغرب[22]. واستمر على ذلك حتى بعد أن انتقل للاجتماع بأصحابه سنة 1027 هـ/ 1618م، في زاويته التي بناها أمام داره بباب حومة القلقليين في السنة نفسها[23].

ويفهم من هذا كله أن الشيخ عبد الرحمن العارف لم يجتمع قط بمن اتبعه في الزاوية الفاسية الأولى بحومة المخفية، خلفا لشيخه، وأخيه أبي المحاسن. فهل تعطلت بها عادة الاجتماع بعد وفاة شيخها المؤسس لها، ورحيل "وارث سره" عنها ؟

الواقع أن الأمر ليس كذلك ، ويظهر لنا أن مشيخة الزاوية الفاسية الأولى آلت بعد وفاة أبي المحاسن، لابنه أبي العباس أحمد المشهور بلقب الحافظ. ولنا في هذا الاعتقاد ما نستند إليه؛ فهو، أولا، ابن لأبي المحاسن، والابن أقرب من الأخ، سيما إذا لم يكن هذا الأخ شقيقا، كحال عبد الرحمن العارف مع أبي المحاسن[24]. وهو، ثانيا ، عالم ومتصوف، بل يضاهي عمه في العلم والتصوف؛ فهو وإن لم يلقب "بالعارف" مثله، فقد خلف مصنفات في التصوف تشهد له بعلو المقام في طريق القوم، مثل شرح رائية الشريشي في السلوك، وشرح العمدة في علوم الحديث للمقدسي، ورسالة في الكلام على الذكر جماعة، ورسالة ثانية سماها حكم السماع"، وغيرها[25]. أما في علوم الشريعة فيكفي علما أنه سمي "بحافظ المغرب" في زمانه[26].

كما يشهد على علو مقام أبي العباس أحمد الحافظ تنويه والده بخصوصيته، وبلغت ثقة الشيخ الوالد بابنه حدا جعله يعهد إليه بإدارة أخطر أنشطة الزاوية في حياته، حيث أسند إليه خطة الإمامة بمسجد الزاوية من أول صلاة صليت بها بعد أن أتم بناءها[27] ، كما أنابه عنه في إرشاد الناس بالزاوية نفسها[28].

ورغم ذلك ، فالأكيد أن أبا العباس الحافظ لم يكن وارث حال والده، ولم يحظ منه بالإذن في التلقين؛ فتلك أمور استأثر بها عمه، عبدالرحمن العارف، كما علمنا، دون سواه من رجال العائلة الفاسية، أو رجال الطائفة الصوفية الفاسية. لكن ذلك لم يمنعه من التصدر للمشيخة خلفا لوالده في الزاوية الفاسية الأم، بدلا من صاحب الإرث[29]. ويخيل إلينا أن أبا العباس الحافظ كان يحظي بشعبية أعظم بالمقارنة مع عمه عبد الرحمن العارف، وإلا كيف نفسر قلة عدد من انضم إلى مجلس هذا الأخير بباب القرويين من

أتباع أخيه أبي المحاسن، كما تقدم ؟ فلاشك أن الغالبية العظمى منهم ، رضوا بأبي العباس أحمد الحافظ ابن أبي المحاسن الفاسي شيخا لطائفته في الزاوية الفاسية الكبرى بالمخفية. ولاشك أيضا أن الشيخ الجديد لهذه الزاوية ولطائفتها كان في المستوى، ونجح في الحفاظ على مكانة الزاوية ونشاطها المعهود، وإن كان لم يمارس عمل المربي للمريدين[30]. ويفسر ذلك إقبال أتباع الطائفة على ممارسة أنشطتهم المعتادة بالزاوية، وخصوصا الاجتماع على الوظائف المرتبة والأحزاب المعهودة، بما فيها الإضافات الشهيرة لأبي العباس الحافظ في هذا الصدد[31].

ويؤكد على شعبية أبي العباس أحمد الحافظ وثقل نشاطه، رغبة سلطان الوقت محمد الشيخ المامون بن المنصور السعدي في الاستعانة به إبان " فتنة العرائش "الشهيرة، لولا أنه آثر المعارضة، والفرار بنفسه إلى ديار أهل عبد الرحمن المجذوب بجبل بوزيري في الغرب". ففاجأته هنالك أحوال عظيمة لم يقو عليها، فتوفي بسببها أوائل ربيع الثاني سنة إحدى وعشرين وألف 1612 مً، ودفن هنالك"[32].

وإذا أدركنا هذا ، فهمنا المقصود من الأخبار التي تشير إلى تكاثر أصحاب عبد الرحمن العارف بعد أن كانوا قلة، كما مرَّ بنا، وأخبار أخرى تفيد انفراد هذا الأخير بالإمامة في العلم والعرفان وإذعان الكافة له[33]. بل لاشك أن ما شجع العارف على فتح زاوية فاسية جديدة بالقلقليين سنة 1027 هـ/1618م، هو إغلاق الزاوية الفاسية الأم بالمخفية، قبيل 1021 هـ/1612م، تاريخ وفاة أبي العباس الحافظ في بوزيري، سيما وأن أخاه محمد العربي الفاسي المعروف بشيخ الإسلام ، قفا نهجه واختفى بدوره في بادية فاس، إبان أزمة العرائش المذكورة، قبل أن يحط الرحال في تطوان مجاورا للزاوية الفاسية بها، إلى أن توفي سنة 1052 هـ/ 1643م[34].

وهكذا، يظهر أن أبا المحاسن الفاسي، خلف زاوية رئيسية واحدة، لكنه ترك خليفتين ينتميان معا إلى أسرته، الأول منهما أخوه، وهو عارف، والثاني ابنه، وهو حافظ. وقد تنازعا في صمت حول الزعامة. وبينما ورث العارف منهما أسرار الشيخ الهالك، اختص الحافظ بالمشيخة في تلك الزاوية، الأمر الذي أرغم العارف على الانزواء في القرويين، قبل أن يفتح زاوية جديدة.

لذلك، يمكن القول بأن الصلة الطينية كانت أقوى من الصلة الروحية في هذه النازلة، وأن الشرع كان هو الفيصل في اقتسام التركة بين المتنافسين، حتى إذا رمت الأحداث السياسية بالوارث الشرعي خارج الزاوية، وخارج فاس نفسها، استأثر الوارث الروحي بالزعامة في العائلة الفاسية، وفي الطائفة الصوفية الفاسية نفسها، ولكن من خلال زاوية جديدة هي الزاوية الفاسية التي شيدها بالقلقليين، وصار زعيما لها، من عام1027 هـ/ 1618م، إلى أن توفي عام 1036 هـ27/ 1626 م.

### 3 ـ استمرار المنافسة :

غدا عبد الرحمن العارف كبير أهله في بيت أبي المحاسن، وكبير الطائفة الصوفية الفاسية. ومنذ استئثاره بالزعامة صار الاهتمام موجها إلى من يخلفه. وكانت الأنظار موجهة هذه المرة إلى رجل لا يمت بصلة القربى إلى أسرة أبي المحاسن الفاسي، ولا إلى عائلة ابن الجد الفهري، التي انحدر منها آباء هذه الأسرة.

ونعني بهذا الرجل الشيخ محمد بن محمد بن عبدالله ابن معن[35]، ومرد هذا التوجه إلى أن هذا الرجل، كان مثل عبدالرحمن العارف، من أصحاب أبي المحاسن، وممن بلغ في الطريقة الفاسية، مقاما عاليا جدا حتى

جعـل البعـض يظـن أنـه الوارث لشيخه[36]. وإذا كان ابن معن يشترك في هذه المزايا مع كثير من رفاقه في صحبة أبي المحاسن الفاسي، فإنه انفرد عنهم جميعا بميزة هامة تجلت في اختياره الانحياش إلى أبي زيد عبدالرحمن العارف.

وتكمن أهمية هذا الانحياش، في كونه الوحيد الذي انضاف لعبد الرحمن العارف، دون غيره من أصحاب شيخهما أبي المحاسن، الذين التفوا حول أبي العباس الحافظ في زاوية والده أبي المحاسن، كما علمنا، "إذ لم يخرج مع العارف من أول مرة. غيره، فكانا يجلسان باب الرواح بجامع القرويين، فبقيا على ذلك سنين"، قبل أن يلتحق به غيره، "علما منه ببصيرته أنه هو الوارث والخليفة لأبي المحاسنّ، فتبعه، وعوّل عليه في تكميل أمره"[37]. وقد بقي برفقته من سنة 1013 هـ/1604م إلى وفاة شيخه العارف سنة 1036 هـ /1626م. "وهو يخدمه بنفسه وماله، والشيخ ينوه به ويجله ويعظم أمره"[38]، ويشير إلى ما يفهم منه أنه الوارث له، والخليفة من بعده[39].

لكن، وعلى غرار ماحدث للوارث الأول، أعني عبدالرحمن العارف، لم تُمَكِّن الوارثة الروحية ابن معن من أن يخلف الموروث حاله على رأس زاويته بالقلقليين. فقد تخلف عنها ، ومكث بداره لا يتصدى لأحد، وكان يقول لمن يعتقد في خلافته، ويريد السلوك على يده : "الحقيقة ورثتها، أو وردتها، ولا إذن عندي"[40]. وبقي على حاله من الانكماش نحو العامين، فلما زار ضريح مولاي عبدالسلام بن مشيش سنة 1038 هـ/ 1628م، وقع له الإذن هنالك بتربية المريدين، كما أخبر به عن نفسه[41]. ولكن، رغم هذا الإذن الروحاني، لم يستطع، حينما رجع إلى فاس، التصدر للمشيخة في زاوية شيخه عبدالرحمن العارف، وإنما أعاد فتح زاوية شيخه الأول أبي المحاسن

الفاسي، وتصدى فيها للمشيخة وتربية المريدين، ومن انضاف إليه من أصحاب شيخه الثاني عبدالرحمن العارف. وبقي بها نحو ستة أشهر من السنة المذكورة، ثم بنى زاويته الخاصة، بأعلى حومة المخفية على ضفة وادي الزيتون من فاس الأندلس، وانتقل إليها بأصحابه في التاريخ نفسه(42).

و يعني هذا أن ابن معن، وهو الوارث الروحي لشيخه عبدالرحمن الفاسي، لم يتصدر قط للمشيخة في زاوية هذا الأخير، بل الأكيد أنه لم يجد السبيل إلى ذلك، وأن نزاعا ما حدث جراء هذا الأمر بين أتباع الطائفة الفاسية، وفيهم أبناء أبي المحاسن الفاسي وأحفاده. نقول هذا الكلام استنادا إلى رواية محمد المهدي الفاسي التي قال فيها بإن الشيخ ابن معن لما وصل إلى فاس عائدا من جبل العلم. "وقع بين أصحاب الشيخ أبي محمد عبدالرحمن العارف "بزاويته شنئان، فأتوا إليه وانجمعوا عليه، وقال لهم الشنئان الذي وقع بينكم من عندي جاءكم، وجلس معهم بزاوية شيخه سيدي أبي المحاسن "يوسف الفاسي"(43)، بحي المخفية، قبل أن ينتقل بهم إلى زاويته(44)، وكأنه كان ينتظر الظروف الملائمة للجلوس مكان شيخه عبدالرحمن العارف في زاوية القلقليين. لكن بعض الورثة الشرعيين كان لهم رأي آخر، حيث صار كبيرهم شيخا فيها(45).

وهذا الشيخ هو العالم الشهير أبو محمد عبد القادر الفاسي بن أبي الحسن علي بن أبي المحاسن. وقد خول له ذلك أمران اثنان، هما اللذان كانا أيضا وراء تصدي أبي العباس أحمد الحافظ للمشيخة في زاوية والده أبي المحاسن بالمخفية، بدلا من عمه عبدالرحمن العارف. ونعني بهما صلة القرابة بالشيخ الهالك، من جهة، ومنافسة "الوارث" في علو مقامه في العلم والعرفان، من جهة ثانية.

صحيح لم تول المصادر أهمية تذكر لدور القرابة في تأهيل عبد القادر الفاسي للمشيخة، وركزت، في المقابل، على مكانته العلمية والصوفية، ورفعته إلى مرتبة أعلى بكثير من مرتبة أبي عبدالله محمد بن محمد ابن معن نفسه، رغم أن هذا الأخير هو "الوارث" لحال شيخهما. ولكننا نعتبر دور الصلة العائلية، في هذا الأمر بالخصوص، أساسيا، ونعتبر غيره مكملا له ليس إلا.

ولانعني بالقرابة كون عبد القادر بن علي الفاسي حفيدا لأبي المحاسن، أو كون عبدالرحمن العارف عما لأبيه، فحسب، وإنما نعني بها بالخصوص مصاهرة عبدالقادر الفاسي نفسه، لعم أبيه هذا، لأنه كان زوجا لابنته[46]، مما جعله في مقام ابنه، سيما وأن عبدالرحمن العارف خلف ابنا واحدا، لم يشتهر لا بالعلم ولا بالتصوف[47]. ومن ثمة، ليس بعيدا أن يكون عبد القادر الفاسي قد استغل هذا الارتباط بشيخه للاستقرار إلى جانبه في فاس بعيدا عن والديه وإخوانه في القصر الكبير[48]، ثم ليس بعيدا أن يكون عبدالقادر الفاسي قد رأى في صلته بصهره مبررا مقبولا يؤهله لخلافته، في غياب أي منافس من ذوي القربى، خصوصا وأنه بلغ في علوم الظاهر والباطن مقاما مشهودا له عليه بالتفوق[49]، مع العلم أنه لم يكن مؤهلا لخلافة والده أبي الحسن علي ابن أبي المحاسن في زاويته بالقصر الكبير باعتباره رابع أبنائه.

قصارى القول، إن عبد القادر الفاسي قد تصدى فعلا للمشيخة في زاوية القلقليين خلفا لصهره، وهو في نفس الوقت عم أبيه، وشيخه، عبد الرحمن العارف، بعد وفاة هذا الأخير سنة 1036 هـ/ 1626م[50].

لذلك، يظهر واضحا أن عبد الرحمن العارف خلف زاوية رئيسية واحدة، هي الزاوية الفاسية بالقلقليين في فاس، على غرار أبي المحاسن. وعلى

غراره أيضا ترك خليفتين. وكان الخليفتان هذه المرة مختلفة أصولهما. إذ أن واحدا منهما ينتمي إلى أسرته، والثاني لا صلة له بها. وبينما ورث "الغريب" منهما أسرار الشيخ الهالك، اختص ابن الدار بالمشيخة في تلك الزاوية، الأمر الذي أرغم الوارث الروحي على الانزواء في داره، قبل أن يفتح زاوية جديدة .ومن ثم، يمكن القول بأن الصلة الطينية كانت أقوى من الصلة الروحية في هذه النازلة أيضا، وأن الشرع كان هو الفيصل في اقتسام التركة بين المتنافسين كذلك.

لكن يجب أن نسجل هنا أمرا في غاية الأهمية، سبق أن ذكرنا مثيلا له، في حديثنا عن أبي العباس أحمد الحافظ بن أبي المحاسن؛ ومفاده أن عبد القادر الفاسي، وإن أتاحت له قرابته، ثم سعة علمه، التصدي للمشيخة في زاوية شيخه وصهره عبدالرحمن العارف، فهو ما كان لحاله بوارث. "ولا أذن له في تلقين الأوراد"، بشهادة أحدهم مؤداها. "لم يَأْذَنْ سيدي عبدالرحمن بن محمد الفاسي لابن أخيه وزوج ابنته سيدي عبدالقادر بن علي بن يوسف بن محمد الفاسي في قبول الخلق وجمعهم على الله، وتلقينهم الأذكار والأوراد وتلاوة الأحزاب، وغير ذلك من طريق التحكم والإرادة السالكة"[51].

وقد أدرك عبد القادر الفاسي، كما يبدو، أهمية " التلقين" في الطريقة الصوفية الفاسية، وأهمية "الإرث" فيها، كما أدرك بالتالي افتقاره "للإذن" في التربية. ويفسر هذا وذاك اعترافه بخلافة أبي عبدالله محمد ابن معن لشيخهما عبد الرحمن العارف، من خلال انضمامه إليه، وصحبته له، وملازمته إياه في الزاوية المعينية[52]، وإن كان لم يتخل عن الزعامة في زاوية القلقليين. كما يفسره اقتصار عبد القادر الفاسي، في نشاطه، بزاوية القلقليين، على تدريس علوم الظاهر، ولاسيما منها علوم الحديث والمغازي والسير، حتى قيل إنه من أحياها"[53]. ممتنعا من التلقين، تلقين الناس

الأوراد على عادة مشايخ الفقراء، إلا إن كان ذلك على وجه الرواية"[54]. وقد لخص صاحب سلوة الأنفاس نشاط عبدالقادر الفاسي في زاوية القلقليين في هذه المرحلة بقوله : "وبعد وفاة العارف المذكور، اتخذها الشيخ عبدالقادر الفاسي محل عنايته بالتدريس والعبادة"[55]، يعني تدريس المواد المذكورة والمواظبة على قراءة القرآن، وكثرة الذكر[56]، دون تلقين.

ولعل أهم ما اشتهر به عبد القادر الفاسي في علاقته بشيخه الثاني أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبد الله معن قراءة صحيح البخاري بين يديه خلال شهر رمضان طيلة سنوات صحبته له[57]. ولما توفي هذا الأخير كان عبد القادر الفاسي هو الإمام في صلاة جنازته[58].

وإذا كان لهذا كله من دلالة، فإنما يدل على أن نفوذ الشيخ ابن معن، ونفوذ زاويته المعينية بحي المخفية، صار يشمل الطائفة الفاسية المجذوبية كلها، وجميع زواياها، بما فيها الزوايا التي تصدى فيها للمشيخة أبناء الأسرة الفاسية. وظهر بالتالي أن كبير هذه الأسرة الشيخ عبدالقادر الفاسي هو الخليفة المنتظر لابن معن.

### 4 ـ من المنافسة إلى الانقسام :

رغم ارتباط عبد القادر الفاسي بابن معن وخضوعه له، فقد حدث له معه ما حدث له مع شيخه الأول، حيث. "لم يأذن سيدي محمد بن عبد الله معن إلى سيدي عبد القادر الفاسي في جمْع الخلق على الله وتلقينهم بالأوراد وبالجماعة، فلم يأذن أحد من المشايخ إليه بذلك"[59]. مما يعني أنه لم يكن بوارث لحال ابن معن أيضا. وتأكد ذلك عندما تصدر الشيخ المجذوب السالك أبو الفضل قاسم بن قاسم الخصاصي لتلقين المتشوفين لأوراد الطريقة الفاسية المجذوبية بزاوية ابن معن في حي المخفية. وكان هذا الشيخ

رفيقا لعبدالقادر الفاسي في صحبة شيخه الأول والثاني. فلماذا هذا الإقصاء مرة أخرى ؟

هل للأمر، علاقة بافتقار عبد القادر الفاسي "للولادة الروحانية الجذبية" أو الفتح الجذبي، الذي يعد من علامات الكمال في تصوف أهل الطريقة الفاسية - المجذوبية ؟

ذلك ما يبدو فعلا. ومن ثمة، تم حرمان عبدالقادر الفاسي من الإرث الروحاني، الأمر الذي حرمه بالضرورة من "الإذن في التلقين"رغم علو شأنه في "علوم الأوراق" الظاهر منها والباطن.

وعلى النقيض من ذلك، يبدو أن انتقال الإرث إلى الشيخ الخصاصي لم يكن اعتباطيا ، لأنه كان يتمتع بصفات هامة جعلته قريبا جدا من أهل الطريقة الفاسية - المجذوبية وشيوخها بالخصوص؛ فهو إلى جانب أصله الأندلسي ونشأته بفاس، واهتمامه بالتجارة والمال، وصلة سلفه البعيد والقريب بالتصوف ورجاله[60]، اشتهر مثلهم بأسبقية" الفتح الجذبي " في حياته الصوفية على"السلوك". بل لقد ظل الجذب السمة المميزة له طيلة حياته، أكثر من غيره، ولم يضاهه في ذلك سوى عبد الرحمن العارف، وشيخ الطريقة الأول عبد الرحمن المجذوب. وفي السياق نفسه، يأبى مؤلفو سير شيوخ الطريقة الفاسية إلا أن يربطوا "ولادته الروحانية" وارتقاءه في مدارج السالكين برعاية شيوخ هذه الطريقة له. وهكذا يذكر أن "توبته" حصلت له بضريح أبي المحاسن الفاسي، وأن هذا الأخير هو الذي أرشده، غيبا، إلى الشيخ محمد بن مبارك عبابو نزيل المدرسة المصباحية زمنئذ، فلازمه سنين عديدة، وانفرد بخدمته، وعلى يده فتح له. وبعد وفاته انتقل إلى صحبة الشيخ العارف عبد الرحمن الفاسي بإذن من شيخه الأول[61]، ومن ثم . كان يشير إلى أن أبا المحاسن اعتنى بشأنه وتولى أمره، إلا أنه لما طلب عليه

شيخا يخدمه وحده ساعفه لمطلوبه بإذن الله، ثم بعد ذلك رده لمآبه وطريقته"[62]. فصحب وارثيه الأول (عبدالرحمن العارف) والثاني (ابن معن)[63].

وقد بلغ قاسم الخصاصي في صدق محبته للشيخين الوارثين، عبد الرحمن العارف، وخليفته محمد بن محمد بن عبدالله معن حدا قصيا، وبلغ في خدمته لهما حدا أقصى، الأمر الذي جعله يحظى لديهما بالعناية والاهتمام، ويرقى بفضلهما إلى المقامات العليا في الطريق، حتى لقد اعترفا له معا "بتميزه"[64] عن غيره من أصحابهما في طريقه وعرفانه وتحققه، وبتفوقه في مضمار الطريقة الفاسية، وبلوغه مقام "العارفين" فيها، ولاسيما من حيث خموله، وأحواله المائلة إلى الجذب والغيبة بشكل عام[65]، وهذه هي صفة الشيوخ الكُمَّل في الطريقة الفاسية، كما علمنا. وقد أشار ابن معن إلى هذا المعنى، وإلى أهمية الإرث المجذوبي في الطريقة الفاسية، في وصيته لأصحابه قرب موته . "بعد أن جمعهم بالزاوية، وقال لهم :إذا مت فإياكم أن تغتروا بالتزويق الظاهري، يريد أهل الظواهر الخالية من الأحوال الربانية ضمائرهم، ويشير إلى أن الإرث في أصحابه بعده ليس في أهل الهيئات منهم"[66]. ، إشارة منه، ولاشك، إلى رغبته في وقف تيار "أهل الظواهر" المتنامي في الطائفة الفاسية ومنعه من السيطرة على زمام الخلافة في الطريقة. وأكد على ذلك عندما رشح لخلافته قاسم الخصاصي هذا[67]، أكثر أصحابه جذبا واستغراقا وغيبة وملامة[68]. مصداق ذلك تذمر "أهل الظواهر" من هذا الترشيح، على نحو قول قاسم الخصاصي نفسه ... "يوما لشيخه سيدي محمد . معنٌ، إنهم يقولون - يعني بعض أصحاب سيدي عبد الرحمن - إنك إذا مت فإنهم يذهبون إلى زاويتهم، يعني الشيخ سيدي عبد الرحمن الفاسي رضي الله عنه، وكان إمامها عبد القادر الفاسي كما قلنا،

فقال له سيدي محمد وأنت هذه زاويتك، فكانت إشارة إلى ما يؤول إليه من استخلاف الله له في ذلك الموضع، وإلى أنه يكون به طول حياته إلى مماته"[69].

وبالفعل بقي قاسم الخصاصي بعد وفاة شيخه ابن معن سنة 1062 هـ/1652م، يتردد إلى زاويته مع من بقي بها، غير متميز عنهم بشيء نحو العامين، حتى إذا لاحت عليه مخايل الخصوصية، والخلافة تصدر للتربية والتلقين[70]. وقد تبعه جماعة من فضلاء أصحاب شيخه وغيرهم ممن أراد أن يسلك بهم في التصوف طريقه، وانحاشوا إليه، بينما انفض عنه أكثر "الناس"، تجسيدا لإشارة ابن معن عندما ميز في أتباعه بين "أهل الظواهر الخالية من الأحوال الربانية". أو أهل الهيئات، من جهة، وبين أهل "البواطن والجذب والأحوال". من جهة أخرى. وبينما وجد منه "ذوو الأحوال" فتحا على يده ومزيد مدد[71]، اعترض "الآخرون" بقيادة" صاحب لهم"[72]، وأنكروا عليه "أشياء بلغتهم عنه"، بعضها جعله أنصاره "أكاذيب ملفقة"[73]، ترتبط، ولاشك، بمعارضتهم استئثاره بالخلافة دونهم، وبعضها اعتراض وإنكار على"حاله"[74]، وأسلوبه التربوي في الزاوية. وقد أفصح صاحب المقصد عن بعض تلك المآخذ، قائلا : "لما وضح أمره وتبينت خلافته وظهرت رتبته ومكانته تبعه جماعة من أصحاب سيدي محمد ، ابن معنً. وحمى بالزاوية ذكر الجلالة بعد أحزاب الغداة، وتتابعت حمايته، فكان يطول بهم المقام في ذلك غلبة فلا يستطيع ذوو الغلبة منهم أن يمسك نفسه عن الذكر إلا أن يقطع عليه، وربما يتمادى بهم الحال إلى الزوال أو قربه وتصدر منهم صيحات. فنقم عليهم بعض من لامعرفة له بحالهم ممن شارك سيدي قاسما في معرفة سيدي محمد بن عبد الله، ابن معنً، قائلا : لم يكن هذا الصياح زمن سيدي محمد ، ابن معنً. وبقوا يتكلمون في شأنه وشأن أصحابه.."[75].

وإذا كانت المصادر لاتشير إلى تورط عبد القادر الفاسي، شيخ زاوية عبد الرحمن الفاسي بالقلقليين، في حملة النكير، فقد أفادتنا بعض النصوص ضلوع مشاهير "طلبته" فيها[76]. "منهم العربي بردلة قاضي الوقت ومفتيه، والنحوي عبد السلام جسوس"[77]، حتى إنهم "كتبوا مكتوبا وأرسلوه إلى أهل زاوية سيدي محمد بن عبد الله. ابن معنً، وفيه خطاب لسيدي محمد بن عبد الله وهو ميت، ولو كان باقيا حيا حشاه من أن يوصف أو يخاطب بذلك"[78]، باعتباره المسؤول عن استخلاف قاسم الخصاصي في زاويته.

في المقابل أدركت سيدي المهدي الفاسي، صاحب ممتع الأسماع ً... نورانية الانتصار للحق فألف كتابا سماه : "ًالرصاصة المطفية في الذب عن أهل الخفية"، يرد فيه على خصوم شيخه الأول محمد بن عبد الله معن وشيخه الثاني قاسم الخصاصي[79].

"ولما كتب سيدي المهدي هذا التأليف المذكور، وقع كلام أدى إلى انفصال بين أولاد. أبي المحاسن ًيوسف الفاسي، فصاروا فرقتين : أولاد سيدي عبد القادر بن علي بن يوسف فرقة، وما بقي من أولاد أبي المحاسن ًسيدي يوسف فرقة، متفرقين بين أهل المخفية وأهل القلقليين"[80]، أو قل بين أهل "الظاهر" و"أهل الأحوال والغيبة"[98].

وبينما تشبث الشيخ عبدالقادر الفاسي وأولاده بفلسفة أهل الظواهر في التصوف، تشبت الفريق الثاني بالطريقة المجذوبية -الفاسية. وكان من أبرز رجالات الفريق الثاني، بعد الشيخ الخصاصي، العلامة الكبير محمد المهدي الفاسي صاحب ممتع الأسماع. وقد استمر هذا الانقسام في الرأي بين أفراد العائلة الفاسية، وأتباع طريقتهم، كما ظلت زواياهم مستقلة عن بعضها، إلى ما بعد وفاة زعيم تيار أهل الغيبة، الشيخ قاسم الخصاصي عام

1083 هـ/ 1672 م، ووفاة زعيم أهل الظواهر، الشيخ عبدالقادر الفاسي عام 1090 هـ/1679م. بل بلغ التنافر حدة، عندما تبنى أتباع أهل الغيبة التـجريد المطلق، مع ظهور الطريقة الدرقاوية.

وتلك مرحلة أخرى، لها قصتها الخاصة في النزاع حول الزعامة، في العائلة الفاسية، وفي طائفتها الصوفية.

* * *

**هوامش :**

1ـ راجع مثلا : العربي الفاسي، مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، طبعة حجرية بفاس، 1324هـ، ص 142-147.

م. المهدي الفاسي، ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع وما لهمامن الأتباع، طبعة حجرية بفاس،1313 هـ، ص. 147-142-121

هذا، وينسب أبو المحاسن الفاسي إلى عائلة عربية، ينتهي نسبها إلى فهر، ثم عدي، ثم سعيد بن يزيد. نزل فرع منها ببلاد الأندلس، حيث عرف أبناء هذا الفرع بآل ابن الجد الفهري .وكان أول نزول أسرة بني الجد بمدينة لبلة من عمل إشبيلية، ثم انتقل أكثرهم إلى مالقة، وبعضهم إلى إشبيلية . وحينما استولى المسيحيون على هذه الأخيرة، سنة 646 هـ/1248م، انضم الفريق الذي كان بها،من بني الجد إلى إخوانهم بمالقة. وكان أشهر رجالهم في القرن الخامس الهجري11م، الإمام العالم أبو بكر بن الجد، الذي بعثه علماء الأندلس إلى يوسف بن تاشفين، مستغيثين به، أيام ملوك الطوائف.

ولما اشتد الضغط المسيحي، إبان حروب الاسترداد، قرر اثنان من أفراد عائلة بني الجد، وهما الأخوان أبو زيد عبدالرحمن، وأبو العباس أحمد، ابنا أبي بكر بن الجد الهجرة إلى فاس. وكان ذلك حوالي 9880 هـ/76- 1475م. وقد نزل الأخوان في حومة الشناكين المعروفة، الآن، بالشرابليين من عدوة فاس القرويين، واحترفا بعمل الشمع المسبوك، فجرى عليها لفظ الشماع، ولعله جرى على أهلهما ببلدهم في الأندلس.

وفي سنة9887 هـ/1482م، توفي الأخوان القادمان، وأولادهما جميعا بالطاعون، سوى أبي الحجاج يوسف بن محمد بن عبدالرحمن، جد أبي المحاسن يوسف. وقد ربي أبو الحجاج في حجر أمه، في فاس، و احترف العمل التجاري، وصار يتنقل بين فاس والقصر الكبير ، فكان يدعى بالقصر باسم الفاسي، وفي فاس باسم القصري، إلى أن استقر به المطاف في القصر الكبير.

وفي هذه المدينة تزوج، واستوطن بقية عمره، إلى أن توفي في حدود 920/1514 م، ودفن في الزاوية داخل القصر، مخلفا ولدين هما : محمد وأحمد. ومحمد هذا، هو والد أبي المحاسن، وقد نشأ في القصر الكبير، وكان تاجرا مثل والده، ومن الصوفية أيضا مثله.

- راجع المصادر نفسها.

2. م. العربي الفاسي، مرآة. مصدر سابق، ص 8- 42 -135

عبدالرحمن الفاسي، ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه المجذوب، دراسة وتحقيق حفيظة الدازي، رسالة جامعية في التاريخ، مرقونة، 1992-91م، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص 358.

3. م. العربي الفاسي، مرآة. مصدر سابق، ص. 142 -135

م. المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص 124

عبدالرحمن الفاسي، ابتهاج. مصدر سابق، ص 357-358

4. م. المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق ، ص 119-124

عبدالرحمن الفاسي، ابتهاج. مصدر سابق ، ص181

م. بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، طبعة حجرية بفاس. 1318 هـ، ج 2، ص307

5 - المصادر نفسها.

6. م . المهدي الفاسي ، ممتع . مصدر سابق ، ص. 119

7. يلاحظ من خلال أسماء شيوخ الزوايا الذين أخذ عنهم ، أنه لم يقتصر على زوايا الشمال المغربي، بل زار أيضا زوايا مراكش وعبدة ومكناس. راجع م. المهدي الفاسي، ممتع . مصدر سابق ، ص. 124

م . بن جعفر الكتاني، سلوة . مصدر سابق ، ج 2 ، ص. 309 - 307

8 - م . بن جعفر الكتاني ، سلوة . مصدر سابق ، ج 2 ، ص. 3098 - 307

9. المصدر نفسه.

10. راجع : عبد الله نجمي، من تاريخ التصوف المغربي : طائفة العكاكزة ، رسالة جامعية في التاريخ، مرقونة،1407 هـ19986/م، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص. 233-237

11. عبدالرحمن الفاسي، ابتهاج . مصدر سابق ، ص182

م . المهدي الفاسي، ممتع . مصدر سابق ، ص121

12. عبد الرحمن الفاسي، ابتهاج. مصدر سابق، ص189

13. عن نزوله بفاس وموقف علمائها وأوليائها، راجع:

م . المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص. 127-126-122-119

عبد الرحمن الفاسي، ابتهاج. مصدر سابلق، ص 183

م . بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق، ج 1، ص 339 ج 2، ص 310

حدث انتقاله إلى فاس في18 ربيع الأول سنة 988 هـ/1576م، في أعقاب معركة وادي المخازن. وقد نزل في حومة العيون، ثم انتقل في عامه إلى حي المخفية بعدوة الأندلس، فسكن بها بدار في أقصى الدرب الجديد، فكان يسكن بأعلاها ويصلي ويجتمع بأتباعه في أسفلها، ثم اشترى دارا مجاورة لها، فانتقل الناس إليها، وأول صلاة صلوا فيها ظهر يوم الإثنين أول يوم من شهر رمضان عام 1003 هـ/1595م، ثم شرع في تأسيس المسجد بها، يوم الأحد خامس شوال سنة 1004 هـ/1596م، إلى أن أتمه، وأول صلاة صليت فيه ظهر يوم الأحد تاسع ذي الحجة متم 1004 هـ/1596م، ورتب فيه إماما ولده أبا العباس أحمد ، وخلصت الأولى للسكنى.

راجع : م .العربي الفاسي، مرآة. مصدر سابق، ص43

عبد الرحمن الفاسي، ابتهاج. مصدر سابق ، ص. 1983

14. من أبرز إسهامات أبي المحاسن الفاسي في المجال السياسي والعسكري، قيادته لمتطوعة فاس، قبل أن يستقر بها. في معركة وادي المخازن، إلى جانب جيش عبد الملك المعتصم السعدي، وتدخله لإقناع الأمير محمد الشيخ المامون بالتراجع عن ثورته ضد والده أحمد المنصور راجع :

م . العربي الفاسي ، مرآة . مصدر سابق ، ص 29 .. 137

15. عبدالحفيظ الفاسي، الترجمان المعرب عن أشهر فروع الشاذلية بالمغرب، م.خ.ع. رقم 4400 د ، ص59أ

م . بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق، ج 2 ، ص 310

16. م .المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص 128 .127

17. ولد عبد الرحمن الفاسي بالقصر الكبير ، مثل أخيه أبي المحاسن، وذلك في محرم 972 هـ/غشت 1564 م، قبل عامين من وفاة والده. ومع ذلك وجد الحياة ممهد ة له، بفضل العناية الفائقة التي لقيها من أبي المحاسن .وهكذا حفظ القرآن وأمهات الكتب في القصر الكبير، ثم بعثه أبو المحاسن إلى فاس لمواصلة دراسته. وقد لقي بها كبار علماء زمانه ، كأبي زكريا يحيى السراج، وأبي محمد عبد الواحد الحميدي، وأبي العباس أحمد المنجور، وأبي عبد الله محمد القصار، فانتفع بهم كثيرا ، وأدرك منهم عدة إجازات، وحصل على علم غزير في فنون شتى، ولاسيما في النحو واللغة والفقه والأصول وعلم الكلام والمنطق، وأصبح إماما فيها، ومدرسا لها، متوسعا في الأصلين والحديث والتصوف. كما دخل طريق القوم على يد أخيه، وصار مثله من المجاذيب السالكين، بل لقد ظل الجذب أغلب عليه. ومن ثمة، اقتصر بعد "أن تماسك" على قراءة التفسير والحديث وكتب القوم، وعكف على التأليف فيها، فأخرج كتبا تدل على شدة علمه وعمق " "عرفانه". ومن مؤلفاته : "حاشية على دلائل الخيرات، وحاشية على الحزب الكبير للشاذلي، وحاشية على المحلي، وتفسير الفاتحة على طريق الإشارة، وغيرها من التقاييد.." راجع :

عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، أزهار البستان في مناقب الشيخ أبي محمد عبد الرحمن،

م.خ.خ. الرباط، رقم 583، ص 22-16-12-10
م. المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص 142-143
م. بن الطيب القادري ، نشر. مصدر سابق، ج 1، ص 268 .266
م. محمد ابن عيشون الشراط ، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقيق زهراء النظام ،رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، مرقونة،1409 هـ/ 1989م، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص 121 -120
م . بن الطيب القادري ، نشر . مصدر سابق ، ج1 ، ص267

18. راجع مثلا : م. المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص142- 143
عبد الرحمن الفاسي، أزهار البستان . مصدر سابق ، ص 7- 19
م. بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق، ج 2، ص 56

19- م . عبد الرحمن الفاسي، أزهار البستان. مصدر سابق، ص18
وكتب المؤلف معلقا :"وليس هذا نفيا لوجود مطلق الولاية ، فقد كان في الوقت من البهاليل وأهل الأحوال غير واحد ، ولم يرادوا بالنفي ، إنما المنفي الشيخ الكامل ".(المصدر نفسه)

20. م . المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص147

21. راجع : المصدر نفسه، ص 144
عبد السلام بن الطيب القادري، المقصد الأحمد في التعريف بسيدنا ابن عبد الله أحمد، طبعة حجرية بفاس 1351 هـ، ص 281
م . بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق، ج 2 ، ص 305

22. عبد الرحمن الفاسي، أزهار البستان. مصدر سابق، ص 96
عبد الحفيظ الفاسي، الترجمان. مصدر سابق، ص 51 ب 52- أ.

23 ـ م . المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص 144
عبد السلام بن الطيب القادري، المقصد. مصدر سابق، ص281
م. بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق ، ج 2، ص. 305

24 ـ خلف أبو المحاسن أربعة ذكور، أكبرهم سنا يسمى محمد، المولود سنة 958 هـ /1551م، والمتوفى في حياة والده سنة 998 هـ/1590م. ويسمى الثاني عليا، المولود سنة 960 هـ/ 1553م. وقد أوطن القصر الكبير بإذن والده ، وكان مقدما على "الحزب التطواني" في الطائفة الفاسية، إلى أن توفي سنة 1030 هـ/ 1620م. ثم أحمد ومحمد العربي، وقد صحبا والدهما إلى فاس وأقاما بها. وكان أحمد أكبر سنا من العربي صاحب مرآة المحاسن.

25. م. بن جعفر الكتاني سلوة. مصدر سابق، ج 2، ص 303

26. م. بن الطيب القادري، التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار أعيان المائة الحادية والثانية عشر، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، مطبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403 هـ/ 1983/م، ص 56
م. بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق، ج 2، ص 34

27. المصدر نفسه، ج 1، ص 339
28. عبد الرحمن الفاسي، ابتهاج. مصدر سابق، ص 309-311
29. جاء في نشر المثاني "وقام بعد والده بأحسن قيام".(ج 1، ص161)
30. يؤكد عدم وراثة أبي العباس لحال والده، وعدم حصوله منه على الإذن في التلقين، عدم انتساب أي أحد من أتباع الطائفة الفاسية في الطريق إليه. في حين كثر عدد الذين أخذوا عنه علوم التصوف وغيرها من علوم الشريعة
31. اشتهر أبو العباس بإضافة " حسبنا الله ونعم الوكيل " سبعين مرة ، في وظائف الزاوية.
راجع : عبد الحفيظ الفاسي، الترجمان. مصدر سابق، ص 50 ب.
32. م. بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق، ج 2 ص321
33. راجع مثلا : م. بن عيشون الشراط ، الروض . مصدر سابق ، ص 127
34. م . بن الطيب القادري، التقاط. مصدر سابق ، ص 115
علما أن الأخوين وإن خلفا أبناء فقد كانوا آنئذ صغار السن .
35. هو أبوعبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن معن الأندلسي السلف المضري الأصل، الفاسي المولد والدار .عرف سلفه قديما بأولاد معن ، نسبة إلى اسم أحد آبائه، ثم نسبوا إلى عبد الله اسم أب آخر منهم، فعرفوا بأولاد عبدالله بن معن .
وقد تربى هذا الرجل بحومة الحفارين ناحية باب الجيسة من عدوة فاس القرويين، في أسرة تماثل عائلة أبي المحاسن شيخ الطريقة الفاسية - المجذوبية في أصلها الأندلسي ونسبها الفاسي، وكذا في ثرائها وسلوك أهلها. فقد كان والده محمد بن عبد الله معن من التجار أهل الأموال ، ومن أصحاب الأملاك والعقارات في فاس وباديتها . والمشهور أيضا أنه كان. "في السخاء نظير والد الشيخ سيدي. أبي المحاسن يوسف الفاسي"، ونظيره في تكسب الحلال، وفي "الحسب والمكانة والديانة والأمانة، زوارا للصالحين". راجع :
م . المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص 147 - 146
عبد السلام القادري، المقصد . مصدر سابق، ص7 ـ6 ، 15-17
م. ابن عيشون الشراط، الروض . مصدر سابق ، ص 130
سليمان الحوات ، الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، دراسة وتحقيق عبدالعزيز تيلاني، رسالة جامعية في التاريخ، مرقونة،1991م، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 416
وقد انعكس أثر ذلك على حياة محمد بن معن التعليمية. فحفظ القرآن وقرأ ما تيسر من الأمهات، وتصدى لطلب العلم وهو ما يزال صغيرا ، مثل شيخه أبي المحاسن الفاسي، وحصل من العلم على نصيب.لكنه ترك ذلك، واشتغل بالتكسب، وأولع بالتنفل والعبادة، وزيارة الصالحين (ممتع، ص 148، 145 الروض العطر، ص 129)، ثم وجد في نفسه تعلقا بالمخفية وشيخ زاويتها أبي المحاسن. "فذهب إليه، فعندما وقعت عينه على عينه غاب فيه وانجمع عليه، ونزل به جذب قوي وحال عظيم" (ممتع، ص146 ـ 145) ، تماما كما حصل لأبي المحاسن مع

شيخه عبد الرحمن المجذوب، ولعبد الرحمن العارف مع أخيه أبي المحاسن. وصار منذئذ لا يفارق زاوية أبي المحاسن مواظبا على خدمة شيخها، حتى قيل إنه أنفق في جانب الشيخ والزاوية. "جميع ما ورثه من أبيه، وكان ورث منه مالا عريضا جدا" (المصدر نفسه)، وذلك خلال السنوات الأربع التي قضاها في صحبته قبل عام1013 هـ/ 1604م، تاريخ وفاة أبي المحاسن. "والشيخ في ذلك يربيه ويرقيه" في معارج السلوك (ممتع، ص147 المقصد، ص10 الروض، ص 132، 133) ويعني هذا أن ابن معن جمع في تصوفه بين الجذب أو ما يعرف بالولادة الروحانية، وبين السلوك أو ما يسمى بالتربية والتهذيب، وأن جذبه كان أسبق من سلوكه. وتعد هذه الازدواجية ، كما هو معروف، أهم معالم السند في الطريقة الفاسية المجذوبية. ويبدو أن ابن معن بلغ في جذبه وسلوكه مقاما عاليا، جعل البعض يظن أنه الوارث لشيخه أبي المحاسن (ممتع، ص 147. الروض، ص133)

36. انظر الهامش السابق.

37. ع.السلام القادري ، المقصد ...مصدر سابق، ص10

38. المصدر نفسه، ص .10وراجع أيضا :م.بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق.ج2. ،ص298

39. محمد المهدي الفاسي ، ممتع... مصدر سابق ، ص1498.149

40. الإحالة نفسها.

41. نفسها.

42. محمد المهدي الفاسي، ممتع ... مصدر سابق ، ص 149
ع.السلام القادري، المقصد ... مصدر سابق، ص11

43. محمد المهدي الفاسي، ممتع... مصدر 149. 148
م.بن عيشون الشراط، الروض ... مصدر سابق، ص136

44. محمد المهدي الفاسي، ممتع... مصدر سابق ، ص 149
ع.السلام القادري، المقصد ... مصدر سابق، ص11

45. نقصد هنا الشيخ الشهير أبا السعود عبدالقادر الفاسي. ونعتبره كبيرهم لأنه هو الذي تولى المشيخة في الزاوية.

46. يلاحظ أن المصادر التي أطلعنا عليها بخط آل عبد القادر الفاسي عموما تغاضت عن هذا الأمر. والإشارة المعتمدة نقلناها من طرة واردة في نسخ من نشر المثاني لمحمد بن الطيب القادري . وقد وضعها صاحبها على هامش الصراع حول الزعامة في الطائفة الفاسية ، مما يعني، ولاشك، أن واضعها يقصد صلتها بهذا الأمر، ويعني بالتالي أن واضعها خبير بخبايا الأمور في العائلة الفاسية.
راجع : م. بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق ، ج 2، ص 276. هامش11

47. يسمى هذا الابن أحمد : ولد في 23 ربيع الأول 1014 هـ/1605/م، واستوطن فاسا وبها توفي في 5 ذي القعدة 1090 هـ/1679/ م. ويحلى في أفضل الأحوال "بالمرابط الوجيد" (التقاط/ 216 ابتهاج .ص512) ، مما يفيد في القول بأنه لم يكن في مقام أهله علما أو حالا ، حتى

لقد أغفلت المصادر التي ترجمت لوالده ذكره، مثل نشر المثاني. وقد توفي دون عقب .

48. مما يذكره أهل عبد القادر الفاسي على لسانه في هذا الصدد كرامة تقول إنه . "خرج من فاس قاصدا لوطنه. بالقصر الكبير، فلما انفصل عنها بنحو نصف مرحلة خرج عليه اللصوص وعلى رفقته واستلبوا ما عندهم فرجع لفاس، فقال له عم أبيه عبد الرحمن العارف هذه إشارة لك في استيطان فاس، وعدم الخروج منها، فعمل بتلك الإشارة وتزوج بفاس ملازما لعم أبيه المذكور. "راجع : م . بن جعفر الكتاني، سلوة . مصدر سابق ، ج 1، ص. 310

49. تتلمذ عبد القادر الفاسي، في بدايته ، على والده ، مقدم الحزب الفاسي المجذوبي بالقصر الكبير، ثم انتقل إلى فاس سنة 1025 هـ/1616 م ، وأخذ بها عن جماعة من العلماء والصوفية، في مقدمتهم عم أبيه عبد الرحمن العارف، وأبو القاسم بن أبي النعيم الغساني، والشيخ أبو مالك عبد الواحد بن عاشر، وأبو العباس المقري، وغيرهم . راجع :

م. بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق، ج2 ، ص 270-273

م. بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق، ج1 ، ص 309-310

50. م. بن الطيب القادري ، نشر. مصدر سابق، ج1 ، ص 269

51. م. بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق، ج 2 ، ص 276 طرة في الهامش رقم11

وراجع أيضا المصدر نفسه ، ج 2، ص 275 ، طرة في الهامش رقم 10

52. راجع : م. بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق، 1 2 ، ص 273

53. م. بن الطيب القادري ، نشر . مصدر سابق، ج 2 ، ص 275

والطرة الواردة بالهامش رقم 98 من الصفحة نفسها.

54. المصدر نفسه، ص 276-275 ، والطرة الواردة بالهامش رقم 10 ص 275

55. م . بن جعفر الكتاني، سلوة . مصدر سابق ، ج 1 ، ص 310

56. المصدر نفسه .

57. م . المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق ، ص 158

58. المصدر نفسه.

59. م . بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق، ج 2 ص. 276 طرة بهامش رقم11 وراجع أيضا : المصدر نفسه، ص 275، طرة بهامش رقم 10

60. يعرف قاسم بن الحاج قاسم بالخصاصي نسبة إلى خصاصة ، وهي تحريف لغساسة ، مدينة على شاطئ البحر بجبل قلعية ، كان بها سلفه . وقد أخلاها أهاليها في أعقاب الغزو الإبيري، فانتـــقل أهله إلى الجبل المذكور ، ومنها إلى فاس ، أيام السعديين الأوائل، وبها توفي والده قبل ولادته . وقد ولد قاسم الخصاصي هذا بفاس سنة1002 هـ/ 1593م، وبها تربى وتعلم. ثم تعاطى لصناعة الحرير في حانوت له بسوق مولاي إدريس، وظل كذلك طيلة حياته، حتى بعد أن تصوف . أما عن صلة أهله بالتصوف فيذكر أن لبعض أسلافه "سهم في الولاية"، وأن هناك في "خصاصة" وليا مشهورا من أسلافه عليه قبة يدعى بسيدي مسعود الخصاصي. ويوصف والده الحاج قاسم بأوصاف الخير والحسب . كما كان لأمه استناد إلى الشيخ الحسن الجزولي

أحد أصحاب عبد الله الغزواني. راجع:

-م .بن الطيب القادري ، نشر . مصدر سابق، ج 2 ، ص 199

-م .بن عيشون الشراط ، الروض . مصدر سابق ، ص 201-191-190-1985

-عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق ، ص.267-266

-م . بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق ، ج 2 ، ص 282

61. عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق ، ص 267

م . بن عيشون الشراط، الروض. مصدر سابق ، ص 187-186

62. عبد السلام القادري ، المقصد. مصدر سابق، ص 268

63. كان. الخصاصي يقول إنه لقي ستة وعشرين شيخا أو نحوهم، ثلاثة منهم صحبهم على سبيل التحكيم وسلب الإرادة، والآخرون لقيهم وتبرك بهم واستفاد منهم فقط، أما الثلاثة فهم شيخه الأول مبارك بن عبابو ثم سيدي عبد الرحمن بن محمد الفاسي، ثم سيدي محمد بن عبد الله معن (المصدر نفسه)

64. م . ابن عيشون الشراط، الروض .مصدر سابق، ص 193 ، 194، 195، 197، 198، 200.

65. المصدر نفسه، ص193 ،194، 197، 198، ، 200

عبد السلام القادري ، المقصد . مصدر سابق ، ص. 272

ومما يذكر في هذا الصدد أن "سيدي قاسم كانت تصحبه أحوال دائما ، ولم تنقص عنه زمن سيدي محمد (بن معن) تلك الصيحات التي كانت تصدر منه زمن سيدي عبد الرحمن، وكانت صيحته أن ينطلق باسم الجلالة مادام عليه، وقال له مرة سيدي محمد: لولا أنك حصلت في يد سيدي عبد الرحمن لكنت بالجلابية بالخمسة، يعني يكون من البهاليل المولهين، إذ ذاك لباسهم وشعارهم.

راجع :م .بن عيشون الشراط، الروض. مصدر سابق، ص 198

ويطابق قوله ما أشار به أبو المحاسن في حق أخيه عبد الرحمن قائلا : "لولا أنه وجد الشيخ أو المعلم يعني نفسه لكان ممن يبول على رجليه من قوة ما نزل به، يعني أنه يتوله ويكون من جملة المتولهين المغلوبين على أنفسهم المنقطعين عن حسهم"

م. المهدي الفاسي، ممتع. مصدر سابق، ص 143

66. م. ابن عيشون الشراط ، الروض . مصدر سابق، ص 199

67. م. المصدر نفسه، ص 199-198

عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق ، ص 272-271

68 ـ م . عن هذه الصفات راجع:

م. بن عيشون الشراط ، الروض. مصدر سابق ، ص.185-190

م. بن الطيب القادري ، نشر. مصدر سابق ، ج 2 ، ص 199

عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق ، ص 266

م.بن جعفر الكتاني، سلوة. مصدر سابق ، ج 2، ص 282

69. م . بن عيشون الشراط، الروض . مصدر سابق، ص. 198
عبد السلام القادري ، المقصد . مصدر سابق ، ص.271-270
ونشير في هذا الصدد أن أبناء محمد بن معن توفوا جميعا في حياته، باستثناء أصغرهم وهو أحمد المولود سنة 1042 أو 1043 هـ/1632-33م (عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق)، ص31-32 مما يعني أنه لم يكن تجاوز بعد العقد الثاني من عمره.
70. م. بن عيشون الشراط، الرو. مصدر سابق، ص 200 عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق، ص. 272-271
71. عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق ، ص . 42
72. المصدر نفسه، ص. 43
73. نفسه، ص 42-43
74. م. بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق، ج 3، ص 982
75. م. بن عيشون الشراط، الروض. مصدر سابق ، ص201
عبد السلام القادري، المقصد. مصدر سابق، ص 272
76. م. بن الطيب القادري، نشر. مصدر سابق، ج 3، ص 982
77. المصدر نفسه، ج 3 ن ص 982، طرة بهامش 6
78. نفسه، ج 3، ص . 982 راجع أيضا : طرة بهامش 6 من الصفحة نفسه.
79. نفسه، ج 3 ، ص . 981-982
80. نفسه، ج 3 ، ص 982، طرة بهامش 6.
81. نفسه.

* * *

# من بيوتات التصوف المغربي
# آل المختار السوسي وآل البصير
# علاقة أخذ ومشيخة

الجيلالي كريم*

لا شك أن محمد المختار السوسي أشهر من أن يُعرَّف، ولا يختلف اثنان في كون هذا العلامة أعطى للمغرب المعاصر بشكل عام ولسوس بشكل خاص الكثير مما لا يمكن حصره في مقال أو كتاب أو حتى في عدة مجلدات، ولذلك لم يكن عبثا أن تتناوله الأقلام بمختلف مشاربها وتوجهاتها تعريفا واعترافا وتكريما واحتفاء، وأن تُفرِد له العديد من الدوريات والمجلات أعدادا خاصة، وأن تُنظَّم ندوات وتُلقَى محاضرات للتعريف به وعرض سيرته وإسهاماته المختلفة، ومع كل ذلك ما زال هذا الرجل - وهو في رمسه - يسيل الكثير من المداد سيما وأن العديد من مؤلفاته ما زالت مخطوطة[1]، وحتى المطبوع منها صار في حكم النادر لعدم إعادة طبعه.

ونحن وإن كنا لا نستغرب لهذا الكم الذي كتب حول هذا الأديب المؤرخ فهو أشهر من نار على علم، فإننا نستغرب للتجاهل الكبير الذي طبع البحوث والكتابات التي كتبت حوله لمرحلة مهمة من حياته، وللقفز غير المفهوم على فترة من أهم فترات تكوينه المتمثلة في علاقته بزاوية

* بـــاحث، سطات.

آل البصير بتادلة وبشيخها سيدي إبراهيم البصير الرقيبي؛ هذه العلاقة التي تعتبر حلقة أساسية في عقد حياته، بل نكاد نجزم أنها الطفرة الأساسية التي أفرزت لنا هذا النابغة، وربما لم نكن سنعرف يوما رجلا بهذه المواصفات لو لم تكن هذه العلاقة بآل البصير وتحديدا بالشيخ إبراهيم البصير مؤسس الزاوية الدرقاوية الإبراهيمية البصيرية ببني عياط بتادلة.

كيف لا؟ ولولا هذه العلاقة ما ذهب المختار السوسي إلى فاس ولا إلى الرباط، فهذا الشيخ هو من سهد له طريق الذهاب إلى الرباط، وهو من أوحى إليه بفكرة الذهاب إلى فاس من قبل وألح عليه فيها، وهو من كان يتكفل بمؤونته ورعايته طيلة سنوات مقامه بها حتى استوى عوده العلمي، وهل يمكن أن نتصور شخصية المختار السوسي دون مرحلتي دراسته في فاس والرباط، فهو نفسه لا يتصور ذلك، بل يقر في غير ما موضع من مؤلفاته أن حياته لم تكن شيئا مذكورا قبل ذلك، وأن هاتين المحطتين هما اللتان شكلتا ميلاده العلمي، فعن فاس يقول : "ليت شعري كيف أكون لو لم أقض في فاس أربع سنوات قَلَبَتْ حياتي وتفكيري ظهرا لبطن، ثم لم أفارقها إلا وأنا مجنون بالمعارف جنون قيس بن الملوح بليلاه، حتى نسيت بها كل شيء"[(2)]، ويضيف في موضع آخر ... : "ثم لما حللت بفاس أتى الوادي فطم على القرى، فبدلت أخلاقا غير التي عهدت من نفسي قبل، وأنا في مراكش وأحواز مراكش، فقد تلقحت في جو فاس بما لو لم أتلقح به لما كانت لي فكرة، ولا تحركت بي همة ... تكونت لي في فاس فكرة دينية فرقت بها ما بين الخرافات المموهة، وبين الروحانيات الربانية، كما نبتت مني غيرة وطنية نسيت بها نفسي ومصالحي الشخصية ... فصرت أقرأ ... ما عرفت

به أن الذي كنت أسبح فيه منذ صغري ليس إلا ضحضاحا كدرا؛ لا يبرد جسدا؛ ولا يفثأ غلة؛ ولا يقضي على لهفة"[3]. أما عن الرباط فيقول ....: "ثم ألممت بالرباط، حيث احتقبت أيضا علوما وفهوما وأنظارا وبحوثا لم أقع عليها إلا في الرباط وفي مشايخ الرباط[4].

فإذا كان المختار السوسي نفسه يقر بكل ذلك، وإذا كانت اليد البيضاء في حصول كل هذه الأمور له ترجع للشيخ إبراهيم البصير- كما سنرى -وإليه يرجع الفضل بعد الله سبحانه وتعالى في رسم مسار حياة هذا الرجل وتكوينه، فمن الموضوعية التاريخية أن يرد الفضل إلى أهله، وأن تسمى الأمور بمسمياتها تحقيقا للحق وضبطا للتاريخ.

ولد الشيخ إبراهيم البصير الرقيبي بزاوية والده امبارك البصير بالأخصاص بسوس عام 1287 هـ/1870م[5]، ولبس خرقة التصوف الدرقاوي على يد الشيخ الحاج على بن أحمد الإلغي السوسي والد العلامة محمد المختار السوسي، ومن ثَمَّ بدأت العلاقة بين هذا الأخير وبين إبراهيم البصير الذي كان يقدره ويعطف عليه ـ رغم صغر سنه ـ باعتباره ابن شيخه، وزادت العلاقة توطدا بعد وفاة الشيخ الإلغي، لاسيما وأن هذا الشيخ كان يقدر إبراهيم البصير وينزله المرتبة العليا بين أصحابه حتى إنه كان يشير باستمرار إلى أنه الوارث لسره من بعده، بل إنه عبر عن ذلك بالفعل لمّا أوصى له بسبحته وعكازته الخاصتين وبكتاب الأمير الذي شَلَّحَه[6]، وهي إشارة واضحة لدى أهل الطريق مفادها الإذن برياسة مشيخة الطريق من بعده، ولاغرو في ذلك فقد ... "كان حاجب الشيخ ويده ومستشاره"[7].

بعد وفاة الشيخ علي بن أحمد الإلغي انقطع الشيخ إبراهيم البصير عن إلغ لأنه..."كان لا يريد أن يقع بينه وبين كبار الفقراء الأسود ما يَهدُّ

مقامه"[8]، وبنى لنفسه زوايا متعددة بكل من الحوز والرحامنة ودكالة والشاوية وتادلة قبل أن يضع عصا الترحال بزاويته الأخيرة ببني عياط[9]، لكن انقطاعه عن إلغ لم يكن ليبعده عن أبناء شيخه خاصة المختار السوسي الذي كانت له مكانة خاصة عنده، وغالبا ما كان يبشره بمستقبل مبهج، ويرى فيه نبوءة أخيه محمد بن امبارك البصير[10] الذي لم يكن يتردد في كل لقاء يجمع بينهما في التصريح بأنه كذا وكذا من بين إخوته، وحين كان لمحمد البصير ما كان في أسرة آل البصير صاروا ينظرون إلى المختار السوسي بتلك النظرة الخاصة لاسيما شيخهم إبراهيم البصير[11].

وذكر المختار السوسي أنه اتصل بآل البصير وتعرف على شيخهم سيدي إبراهيم المذكور منذ نعومة أظافره وهو مازال غراً لا يعرف كيف يحترم الكبار، كما أقرَّ أن هذا الشيخ كان يداريه، ويحلم له ويصدره دائما أمامه، ويُؤوِّل ما عسى أن يفرط منه من خفة وغضب يقعان في غير موقعهما[12]. وزاد حلم الشيخ على المختار الصبي بعد وفاة والده الحاج علي الإلغي خاصة وأنه لم يكن قد جاوز ربيعه العاشر بعد[13]، فظل يرعاه وظل حبل الوداد بينهما متصلا، حيث كان المختار السوسي يداوم على زيارة الشيخ إبراهيم البصير في زاويتيه الرئيسيتين بتادلة سواء الأولى[14]أم الثانية[15].

لمَّا أتم المختار السوسي تعليمه الأولي بسوس ونهل من علومها ومدارسها العتيقة، يمَّم وجهه صوب مراكش عام 1338هـ/1918م لاستكمال تعليمه وتنمية معارفه، فتوطدت العلاقة أكثر بينه وبين الشيخ إبراهيم البصير، وأصبح يتردد باستمرار على زاويته، بل كان يقيم بها بالأيام والشهور، ونظرا للمحبة الخاصة التي كان يكنها الشيخ للمختار السوسي، ولكثرة تردد هذا الأخير على الزاوية، بنى له الشيخ بيتا خاصا على سطح زاويته ليجمع فيه أغراضه ويتخذه مقره الخاص، وقد وقفنا على هذا البيت

الذي يعرفه الجميع اليوم ببيت سيدي المختار السوسي[16]، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على العناية الكبيرة والرعاية الخاصة التي كان يوليها الشيخ إبراهيم البصير للعلامة محمد المختار السوسي، حيث كان يحبه كثيرا ويرفع من ضبعه من صغره، ولذلك غالبا ما كان يحثه على استتمام الأخذ والعلم[17].

ولما كانت فاس وقتذاك هي قبلة الطلبة ومشرق العلوم بالمغرب، أمر الشيخ إبراهيم البصير تلميذه محمد المختار السوسي بالذهاب إليها، لكن هذا الأخير تذرع إليه بقلة ذات اليد وعدم قدرته على مجابهة الأمرين البعد والفقر، فقال له ... : "توجه إلى فاس، فإن توقف الحال على بيع هذه البغلة التي تحتي فإنها ستباع"[18]، وظل يلح عليه حتى أذعن له، فجمع متاعه، وجهزه الشيخ إبراهيم البصير بما يحتاجه من مؤونة ونقود، وأرسل معه بعض فقراء الزاوية إلى فاس[19].

ولم يقف إبراهيم البصير عند هذا الحد، وإنما عَيَّن فقيرين من الزاوية لخدمة المختار السوسي، وهما الفقير أحمد بن حمادي العلوي الناصري والفقير الصغير بن بوزكري الركيعي، فكان هذان الفقيران هما الواسطة بينهما، حيث كانا يتوجهان ؟ بأمر شيخهما ؟ مرة في الشهر من الزاوية نحو فاس مشيا على الأقدام للاطلاع على أحوال المختار السوسي وحمل الزاد إليه من غذاء ومال[20].

وإذا كان جل الباحثين والدارسين قد أغفلوا أو جهلوا أو تجاهلوا أهمية وجود الشيخ إبراهيم البصير في حياة العلامة السوسي، ودوره القوي في توجيهه وتكوينه؛ فإن المختار السوسي نفسه قد أقر بأن هذا الشيخ هو من أوحى إليه بفكرة التوجه إلى فاس رغم أنه لم يذكر تفاصيل ذلك[21]، بل إننا وجدنا في أرشيف التقارير الاستعمارية الفرنسية ما يؤكد ذلك، ويثبت أن

هذا الشيخ كان على صلة وثيقة بالمختار السوسي، وهو من موَّل دراسته اعترافا بالجميل لشيخه الحاج علي الإلغي السوسي[22].

ظل محمد المختار السوسي أربع سنوات بفاس ينهل من علومها، ... " وفيها استبدل فكرا بفكر فتكون له مبدأ عصري على آخر طراز ... وصاحب كل المفكرين إذ ذاك"[23]، ثم تشوف إلى لقاء علماء الرباط لاسيما الشيخ شعيب الدكالي الذي كان صيته يضرب الآفاق، وكان قد جلس أمامه أثناء زيارته لمراكش، لكنه لم يجد إلى ذلك سبيلا إلى أن جاءت زيارة الشيخ الدكالي لمنطقة تادلة، فانتهزها إبراهيم البصير فرصة والتقى به، وكان المختار السوسي وقتذاك ما يزال يدرس بفاس، وجاء لزيارته بزاويته، فتقرب إبراهيم البصير من الشيخ شعيب وبين له ما يستحق من تقدير واحترام، ثم قدم له هدية تتمثل في ناقة بيضاء[24]، وبعدها قدم له المختار السوسي قائلا... : "يا سيدي إن هذا سيدي محمد المختار ابن شيخي علي بن أحمد الدرقاوي، أرجوك أن تعامله مثلما تعامل السلحفاة أبناءها، فقال الشيخ شعيب :وكيف تعامل السلحفاة أبناءها ؟ فقال الشيخ :كما تعلم يا سيدي أن السلحفاة ليس لها ثدي ترضع به صغارها، وإنما تقابل البيض متى فقس ويخرجون هزالا ضعافا فتنظر إليهم نظرة عطف وإشفاق، فينتعشون بين يديها من ساعتهم يسعون في الأرض على الرزق"[25].

فالملاحظ إذن أنه كما كان للشيخ إبراهيم البصير الفضل في ذهاب المختار السوسي إلى فاس، فإنه هو أيضا من مهد له الطريق نحو الرباط التي التحق بها مفتتح 1347 هـ/1928م، بل تحكي الروايات أنه ظل يساعده ماديا ومعنويا كما كان في فاس حتى أتم سنته الدراسية تلك، فلما أتمها عزم على السفر إلى مصر أواخر سنة 1347 هـ/1929م للاستزادة من العلوم، فجاء لاستشارة شيخه إبراهيم البصير في الأمر، فلم يوافقه على سفره[26]، فاستشاره في وظيفة حكومية عُرِضت عليه فلم يوافقه عليها أيضا، وأشار

عليه بأن يعود إلى مراكش لنشر ما تعلم قائلا له " :اذهب إلى مراكش لتعليم أبناء المسلمين ما هم في حاجة إليه، وسيأتي زمان يبحثون هم عنك، لا تبحث أنت عليهم"[27] ، فنزل عند رغبته وعاد إلى الحمراء لينكب على التدريس متخذا من الزاوية الدرقاوية بحي الرميلة بباب دكالة مستقره الخاص ومحل إلقاء الدروس وتنظيم الحلقات العلمية.

دأب الباحثون والدارسون على نسبة زاوية الرميلة بمراكش إلى الشيخ محمد المختار السوسي، بل إنها لا تُعْرف اليوم إلا بِـ" زاوية المختار السوسي"، لكن الحقيقة أن هذه الزاوية لم تكن في الأصل سوى زاوية للشيخ المذكور سيدي إبراهيم البصير بناها للفقراء الدرقاويين ذوي الطريقة الإلغية بعدما مُنِعوا من دخول زاوية القصور الدرقاوية[28]، حيث بحث عن مكان ليتخذه زاوية للفقراء الذين كانوا يرافقونه، فأهداه أحد أبناء عمومته دارا كبيرة ومتسعة ليتخذها زاوية له، لكنه رفض الهدية بعد أن تبين له أن الدار مشتراة بمال منهوب[29]، وظل يبحث عن مكان لبناء الزاوية حتى وجده قبالة مسجد باب دكالة من الناحية الجنوبية في المكان الذي يسمى الرميلة[30]، فاشتراه عام1327 هـ/1909م بثلاثمائة ريال (300) ثم كتب إلى شيخه الإلغي يعلمه بذلك[31].

لم يكتف إبراهيم البصير بشراء بقعة تلك زاوية، بل أشرف بنفسه على بنائها، وأنفق في ذلك كل ماله حتى إنه باع بغلته التي كان يركبها من أجل إتمام بناء هذه الزاوية[32]، وظل مسؤولا عنها، ومكلفا بمؤونتها وحاجياتها وصيانتها، وبكل ما يتعلق بها، والنفقة على من فيها[33]، ثم أهداها لشيخه الحاج علي الإلغي السوسي في أواخر أيام هذا الأخير سنة 1328/1910 م، وبقيت كذلك إلى أن جلس فيها العلامة محمد المختار السوسي للتدريس والتعليم بأمر من إبراهيم البصير، فنسبت إليه لكثرة مكوثه وتدريسه بها.

كان محمد المختار السوسي أثناء مقامه بمراكش يتردد كثيرا على زاوية الشيخ إبراهيم البصير ببني عياط بتادلة، بل أصبح أكثر التصاقا بها ، وزادت مكانته في الزاوية بسبب ما حصله من العلوم، فأصبح ..." يتربى ويربي بين أحضان الشيخ"[34]، ولازم إبراهيم البصير في العديد من سياحاته حتى إن شيخه كان يخصص له خيمة خاصة[35]، ويقدمه للصلاة رغم صغر سنه[36]، ويستشيره في كافة الأمور، ويستعين به في كتابة المراسلات وفي جل مدوناته[37]، فكان ذلك مزيدا من التربية والتكوين له، واعترافا ورداً للجميل للشيخ الإلغي في شخص ابنه محمد المختار السوسي الذي كان لسان حاله يقول لأبناء الشيخ إبراهيم البصير بعد وفاة هذا الأخير" :إن والدكم كان يربح من الناس، وما ربح منه أحد سواي"[38].

لم ينس المختار السوسي فضل هذا الشيخ عليه رغم ما وصله من درجات العلم ومن مكانة اجتماعية، وإنما ظل يزوره ويحترمه ويعظمه، ويظهر ذلك من خلال قوله ... : "ثم لما أبت إلى التعقل، وعرفت مكانة الرجل( إبراهيم البصير )صرت أعطيه حقه كما ينبغي، وفي المرة الأخيرة التي زرته فيها قبل وفاته بقليل، حمدت الله على أن رأى مني من الإجلال ما هو أهله"[39]، بل إن تقديره لهذا الشيخ جعله يقدم له كل ما يملك[40]، وكتعبير عن المحبة البالغة من الشيخ للمختار السوسي احتفظ بكل ذلك كأمانة عنده، ثم أوصى أن يُردَّ له بعد موته[41]، فَذكَّرَنا هذا الفعل بينهما بتلك المؤاخاة العجيبة التي حدثت زمن رسول الله بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع حيث آثار كل منهما صاحبه على نفسه.

وإذا كان للشيخ إبراهيم البصير كل هذه الأيادي البيضاء على العلامة محمد المختار السوسي، فلا استغراب إذا اعتبره هذا الأخير شيخه في الأوراد والأذكار[42]، ولا استغراب إذا اتخذه شيخا من شيوخه المعتمدين

في طريق القوم[43]، لكن الاستغراب يبقى في هذا الطمس المهول لهذه الحقائق التاريخية، وفي هذا السكوت المطبق للدارسين والباحثين عن علاقة هذين الشيخين، الأمر الذي يطرح أكثر من علامة استفهام.

ومهما يكن، فقد حاولنا أن ننفض الغبار عن هذه العلاقة، وأن نستجلي مضمراتها عسى أن نكون قد استجبنا لما يفرضه علينا البحث العلمي من موضوعية، دون الانطلاق من خلفية معينة، أو روم تحقيق مقصدية محددة، وإنما فعلنا ذلك لله ثم للتاريخ، وحسبنا أننا سعينا، وأن ليس للمرء إلا ما سعى.

* * *

**هوامش :**

1. راجع :دليل مؤلفات ومخطوطات العلامة رضى الله محمد المختار السوسي (ببيليوغرافيا آثاره)، إعداد ونشر رضى الله عبد الوافي المختار السوسي، تصفيف وإخراج "كوبي النور"، شارع النور الرباط، 1426 هـ/2005م.
2. محمد المختار السوسي، سوس العالمة، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضا، الكلمة الافتتاحية، ورقة هـ.
3. محمد المختار السوسي، المعسول، مطبعة النجاح، الدار البيضاء1380 هـ/1960م، ج1، ص 14-15.
4. المصدر نفسه، ج4، ص.15
5. للمزيد من الأخبار عن هذا الشيخ وعن أصله ونسبه وطريقته، راجع:

-الجيلالي كريم، زاوية آل البصير بتادلة، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة،2005 م.

-عبد الهادي بصير، زاوية الشيخ سيدي إبراهيم البصير ببني عياط :تاريخ وتعريف، نشر ضمن سلسلة مطبوعات زاوية الشيخ سيدي إبراهيم البصير رقم5، دار أبي رقراق للطباعة والنشر 1430 هـ/2009 م.

-محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12 ، ص 88-156.

-محمد المصطفى بصير، الاغتباط بزاوية سيدي إبراهيم البصير ببني عياط، مخطوط بخزانة زاوية آل البصير ببني عياط بتادلة( مرقون).

6- وقفنا على هذه الأشياء في زاوية الشيخ سيدي إبراهيم البصير ببني عياط بتادلة .انظر صورة العكاز والكتاب في الملحق رقم 1، أما السبحة فقد أخبرنا أهل الزاوية أن بعض الأيادي الآثمة امتدت إليها فسرقتها من خزانة الزاوية.

7- محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 138

8- المصدر نفسه، ص 156

9- للتعرف على ظروف تأسيس هذه الزوايا وأماكنها، راجع :الجيلالي كريم، زاوية آل البصير بتادلة، م س، ص82-123

10- أكد المختار السوسي أن صيت الشيخ محمد بن امبارك البصير كان ذائعا في عموم الصحراء، وأن ... "حاله في الكشف والنطق بالغيوب عجيب غريب، إرثا عن أهله، يعلن ذلك ويصرح به، ويدل به ولا يخفيه كأهله، واشتهر عند كل الناس بهذه الحال، والله يصدقه في كل ما قال صدقا ثابتا" (محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص101)، وأوضح أنه لم يكن يطيق الصمت عن ذلك، وأنه كان يجيب كل عاتب عليه بقوله" :إنني لا أطيق الصمت، ولو صمتت لاحترقت( ."المصدر والصفحة نفسهما) .راجع تفاصيل حياة هذا الشيخ عند:

-محمد المصطفى بصير، النزر اليسير من مناقب زاوية آل البصير :في الصحراء وسوس وبني عياط بالمغرب، دراسة وتحقيق عبد المغيث بصير، سلسلة مطبوعات زاوية الشيخ سيدي إبراهيم البصير رقم١ ، مكتبة الأحباب، دمشق سوريا،1424 هـ/2002م، ص 185 وما بعدها.

11- محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 156

12- المصدر 1نفسه، ج12، ص 156

13- ولد المختار السوسي سنة 1319 هـ/1901 م، وتوفي والده عام 1328 هـ/1901م.

14- تسمى الزاوية العليا، بناها الشيخ سنة 1332 هـ/1912م في أعلى الجبل بعدما أهداه أيت بوجمعة من فخذ أيت وايو بقعة لذلك .عن هذه الزاوية وظروف تأسيسها راجع :الجيلالي كريم، زاوية آل البصير بتادلة، م س، ص 84-89

وقد كان المختار السوسي يزور الشيخ إبراهيم البصير في هذه الزاوية، ومن أهم هذه الزيارات تلك التي قام بها سنة 1337 هـ/1917م، وصادف بها ما يقارب الألف فقير من طوائف كل الجهات.راجع :محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 146

15- هي الزاوية الحالية لآل البصير ببني عياط، أسسها الشيخ إبراهيم البصير عام 1339 هـ/1919م، وهي ما تزال عامرة إلى اليوم وتمارس كافة الشعائر والطقوس الصوفية تحت مشيخة مولاي إسماعيل بن محمد المصطفى بصير حفيد الشيخ إبراهيم البصير .للمزيد من الأخبار عن هذه الزاوية وأنشطتها وخلفائها، راجع :

-الجيلالي كريم، زاوية آل البصير بتادلة، م س، ص 90-227.

-عبد الهادي بصير، زاوية الشيخ سيدي إبراهيم البصير ببني عياط :تاريخ وتعريف، م س، ص 87-106

16- انظر صورته في الملحق رقم 2

17- محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 156

18- المصدر والصفحة نفسهما .وذكر الشيخ محمد المصطفى بصير مؤلف الاغتباط أنه سمع مباشرة من العلامة محمد المختار السوسي قوله: "وصلت على والدك الشيخ (إبراهيم البصير) صحبة الفقير المحب المخلص سيدي أبو بكر بن عمر(امشيشت الجنة) كما يسميه الشيخ سيدي علي بن أحمد، وكانت نهمتي في طلب العلم شديدة ورغبتي فيه أكيدة، ولكن نظرا لما عليه الحالة المادية، وبعد أهلي بسوس كنت أرى ذلك يكاد يكون صعبا، ففرح بي كثيرا، وقال لي رحمة الله عليه :يا ولدي كل ما في الزاوية فهو لك، ولا تهتم إلا بتحصيل العلم، وإن احتاج الحال إلى هذه البغلة التي أنا عليها ـ وكنا نسير إلى زيارة إخوان في الله من أتباعه ـ فإنها تباع ويصلك ثمنها". محمد المصطفى بصير، الاغتباط...، م س، ص382-383

19- أخبرني بذلك الشيخ محمد المصطفى بصير رحمه الله في لقاء معه بزاوية والده إبراهيم البصير ببني عياط يوم 2005/07/26، وأكد أن المختار السوسي كان دائم الزيارة لوالده بالزاوية، وأنه التقى به هناك عدة مرات.

20 ـ قال صاحب الاغتباط ... : "وذكر لي الفقيران سيدي أحمد بن حمادي العلوي، والفقيه سيدي الصغير بن بوزكري الركيعي :كنا نرتاد فاس مشيا على الأقدام ذهابا وإيابا مرة في كل شهر نحمل الزاد للفقيه سيدي محمد المختار حتى تخرج منها وأصبح من العلماء". محمد المصطفى بصير، الاغتباط... ، م س، ص 384. أقول : لقد أكد لي مؤلف الاغتباط ذلك بنفسه، وأخبرني أنه سمع ذلك تحقيقا من غير واحد من فقراء الزاوية لاسيما من الفقيرين المذكورين. (في لقاء معه بزاوية والده ببني عياط يوم2005/07/23).

21- محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج 12، ص 156.

22- جاء في التقارير الاستعمارية الفرنسية أن سيدي الحاج إبراهيم استقبل الزعيم القومي السابق المختار السوسي مدة خمسة عشر يوما أواخر يناير 1944م، كما أشارت إلى أن الحاج علي والد المختار السوسي كان هو شيخ سيدي إبراهيم، واعترافا من هذا الأخير بالجميل موَّل دراسة ابن شيخه، وبقي على صلة به.(انظر النص الأصلي ضمن الملحق رقم 3) .

23- محمد المختار السوسي، الإلغيات، مطبعة النجاح، الدار البيضاء 1963، ج2، ص 226.

24- ذكر صاحب الاغتباط أن الشيخ إبراهيم البصير قدم للشيخ الدكالي تلك الناقة وقال له : "يا سيدي إن الناس هنا يهدون لك السيارات الفخمة، وهذا الفقير أعز ما لديه هذه الناقة فهي هدية لله وللعلم الشريف، فقال الشيخ شعيب : والله يا سيدي ما تلقيت هدية أكرم ولا أحسن من هذه "محمد المصطفى بصير، الاغتباط... ، م س، ص375.

25. المصدر نفسه، ص 374-375

26. أخبرني شيخ زاوية آل البصير ببني عياط السيد محمد المصطفى بصير (رحمه الله) أن المختار السوسي هو الذي حكى له هذه الحكاية بنفسه أثناء وجودهما بالزاوية بعد مرور مدة طويلة على حدوثها، وأكد له أن الشيخ إبراهيم البصير برر له عدم موافقته على السفر إلى مصر بكونه لا يستطيع تأمين مصاريفه نظرا للبعد وللظروف الحرجة التي تمر منها الزاوية بسبب تسلط الاستعمار وتوالي السنوات العجاف. (في لقاء معه بالزاوية المذكورة يوم 2008/07/23).
أقول إن المختار السوسي صرح بأنه كان قد عقد العزم على الذهاب إلى مصر، وأنه تراجع عن ذلك بسبب قلة ذات اليد، حيث قال ..." :وقد كنت عزمت على اللحوق بمصر آخر عام 1347هـ، غير أني أخاف أن ينضب ما عندي وليس ورائي من يمدني، فأبقى هناك محتاجا .وإن أعظم ما أتقيه أن أحتاج إلى الناس ."محمد المختار السوسي، الإلغيات، م س، ج2، ص 229 وكما يبدو هناك تقارب كبير بين الروايتين.

27- محمد المصطفى بصير، الاغتباط...، م س، ص 384.

28- كان الشيخ إبراهيم البصير كثير السياحة، وفي إحدى سياحاته دخل مراكش رفقة عدد من الفقراء الدرقاويين، فقصدوا الزاوية الدرقاوية في حومة القصور، لكن مقدمها أخرجهم منها مرغمين، فكان هذا الحادث ؟ كما قال إبراهيم البصير - : "هو السبب حتى فكرنا في بناء زاوية لنا على حدة ."محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج 12 ، ص133.
وكان إبراهيم البصير قد أخبر شيخه الإلغي بما وقع لهم بزاوية القصور، واستشاره في بناء زاوية خاصة به، فقال له : "ابنوا لكم محلكم لا يشارككم فيه أحد". المصدر والصفحة نفسهما. وراجع أيضا : محمد المصطفى بصير، الاغتباط...، م س، ص 111 وقد أكد المختار السوسي أن هذه الزاوية بنيت فعلا على يد إبراهيم بن امبارك البصير. راجع : محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج 15، ص 38.

29- هذا الشخص هو محمد بن إبراهيم ولد الهريم الرقيبي الساعدي أحد أعيان الرحامنة، كان يقطن مراكش، أهدى تلك الدار للشيخ إبراهيم البصير لكونه من أبناء عمومته الرقيبات، لكن لما عزم على اتخاذها زاوية استدعى شيخه الحاج علي الإلغي ليراها، فما كاد يصل إلى فنائها حتى قال له" :فتِّش على غيرها"، ثم تبين فيما بعد أن هذا الرحماني الذي وهبه هذه الدار إنما اشتراها بمال كان انتهبه من معسكر السلطان المولى عبد العزيز حين انتهبه الرحمانيون.محمد المصطفى بصير، الاغتباط...، م س، ص111. وراجع أيضا :محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 133

30- للمزيد من تفاصيل وظروف بناء هذه الزاوية، راجع:
-الجيلالي كريم، زاوية آل البصير بتادلة، م س، ص 67-69.
-محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج 12، ص 133-134.

-محمد المصطفى بصير، الاغتباط... ، م س، ص 112-116.

31- اشترى إبراهيم البصير هذه البقعة من ماله الخاص بمعية بعض الفقراء الذين كانوا معه، وسجلها باسمه في السجلات العدلية التوثيقية الرسمية( .راجع صورة عقد البيع ضمن الملحق رقم 04). ثم كتب رسالة إلى شيخه الإلغي يعلمه بشراء زاوية الرميلة، فأجابه برسالة مطولة يثني عليه فيها، ويحث الفقراء على مساعدته في بنائها ماديا ومعنويا ( .انظر النص الأصلي للرسالة في الملحق رقم04).

32- محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 134.

33- ذكر صاحب الاغتباط أن الشيخ الإلغي زار إبراهيم البصير مرة في زاوية الرميلة بمراكش رفقة عدد كبير من الفقراء، فأنفق عليهم كل ما عنده، فلما نفذ ما عنده باع مركوبه وثيابه، فلم يكف ذلك فاقترض من أبناء عمومته خدمة لشيخه وللفقراء. محمد المصطفى بصير، الاغتباط...، م س، ص 142-143.

34- المصدر نفسه، ص 382 وقد ساق مؤلف الاغتباط عدة حكايات في هذا الباب، منها أن المختار السوسي" ...كان يشبح (يضرب) الفقراء والطلبة المتخلفين من هؤلاء والمخالفين من أولئك بين يديه (إبراهيم البصير) ولا يستطيع أن يقول له الشيخ شيئا .)المصدر نفسه، ص383. ومنها ما رواه أيضا عن بعض فقراء الزاوية أنهم" ... ذهبوا مرة إلى ناحية أولاد عبد الله لنتف شعير الزاوية، ولقصره لا تصلح له المناجل، ولما انتهوا أخذوا الحناء وطلوا بها أيديهم لما أصابها من الجروح والقروح، ولما جاؤوا مسَلِّمين على الشيخ وجدوا الفقيه سيدي محمد المختار جالسا معه، وكلما سلم عليه فقير منهم وبيده الحناء أجلسه حتى اجتمع بين يده عدد منهم، فطلب حبلا ليشبحهم به، قائلا لهم :أأنتم رجال أم نساء حتى تضعوا الحناء في أيديكم، والشيخ ساكت حتى انتهى من تعنيفه لهم، ثم انحنى عليه الشيخ سارا له في أذنه إنهم يا سيدي متداوين بها من نتف الشعير للفقراء، فتراجع قائلا :لا بأس بالتداوي بالحناء ."المصدر نفسه، ص 383-384.

35. المصدر نفسه، ص 315.

36. أشار صاحب الاغتباط إلى أن الشيخ إبراهيم البصير لم يكن يقدم المختار السوسي للصلاة فحسب، وإنما كان يقدمه في كل الأمور نظرا لما تفرسه فيه من الحذق في فن الفقه وفروعه، ولما رآه عليه من الاستقامة التي وهبه الله، والجد الصارم في الإقبال على الله .المصدر نفسه، ص 383

37- وقفنا على عدد من الوثائق المخطوطة بزاوية آل البصير بتادلة التي كتبها العلامة محمد المختار السوسي بخط يده زمن شيخه إبراهيم البصير .انظر نموذجا من هذه الرسائل بالملحق رقم 05.

38- محمد المصطفى بصير، الاغتباط...، م س، ص 385 ويبدو أن المختار السوسي كان يستلهم هذه العبارة من كلام الشيخ سيدي أحمد بن مسعود المعدري الذي كان يرددها باستمرار في حق الشيخ إبراهيم البصير. راجع :محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 152.

39محمد المختار السوسي، المعسول، م س، ج12، ص 156.
40- المصدر نفسه، ج 12، ص 156.
41- المصدر والصفحة نفسهما.
42- المصدر نفسه، ج 15، ص 162.
43- المصدر نفسه، ج 12، ص 156.

* * *

# امتدادات الفكر الصوفي في إفريقيا



## التراث الصوفي في الصحراء
## من مكونات التنوع والوحدة في الثقافة الحسانية

أحمد شيخي*

### 1. تقديم

بزغ فجر التصوف في المغرب منذ وقت بعيد مع متصوفة أوائل أغنوا تراث المغرب بعطاء ثري مازال شاهدا على تنوعه، فمنذ القرن الرابع الهجري، ظهر متصوفة علماء في المغرب والأندلس ما زالت الخزائن والمكتبات تزخر بنفائس خطواتهم، نذكر منهم على سبيل المثال لا للحصر : ابن العريف، ابن قسي، عبد السلام بن مشيش، أبا الحسن الشاذلي، محي الدين ابن عربي، محمد بن سليمان الجزولي... وغيرهم كثير.

لكن هذا الفكر سيتقوى بشكل منقطع النظير ما بين 7 و10هـ أي فيما يعرف بعصر التصوف في المغرب، إذ كثر معتنقو التصوف على أيدي رجال صدقوا في توجههم إلى الله، فأنشأوا طرقا صوفية أطرت عددا غير يسير من الأتباع الذين حمّلوا أنفسهم مسؤولية نشر التصوف بطرقه المعروفة (القادرية والشاذلية والتجانية) فكانت دعوى العديد منهم صالحة، غير أن هذا لا ينفي فساد دعوى بعضهم، ورغم ذلك فقد وصل هذا الفكر مداه مع شيوخ كبار بعثوا فيه روح التجديد أمثال محمد بن سليمان الجزولي (ت 870) وأحمد زروق (ت 899) ومحمد بن عبد الكريم المغيلي (ت 940) وأحمد التجاني،

* باحث، آسفي.

فكان هؤلاء الأقطاب الأربعة هم الذين تفرعت عنهم الطرق الصوفية التي أعتنقها جل شيوخ التصوف بالصحراء، وبلاد شنقيط الذين كان لهم قصب السبق للتأثير في المناحي الروحية لمجتمعهم. والحق أن المرء يجد نفسه مذهولا، عندما يدرك أن العامل الأساسي المتحكم في سيرورة الفتح الثقافي بالصحراء، هو دور الزوايا والطرق الصوفية التي سربلت بردائها المنطقة، وبالخصوص القادرية والشاذلية والتجانية، التي عمت حلقاتها كل من الصحراء والسودانيين الأوسط والغربي، فشكلت بذلك مراكز علم استقطبت الدعاة والمتصوفة والمجاهدين الحاملين في تعاليمهم ثقافة دينية عميقة، لأن هدفها الرئيس الذي سطرته في مجاهداتها الدينية بالصحراء، كان هو إحلال الشريعة الإسلامية محل ما خلفته البدع والتقاليد الوثنية بين شعوب وقبائل المنطقة، من أنماط في التفكير والسلوك التي لم تعد تملك منها إلا الشظايا المبعثرة العاجزة عن فرض وجودها داخل ثقافة الدين الإسلامي. وكانت سبيلهم إلى ذلك نشر تعاليم الدين الحنيف، وقيم الإخاء والتسامح بينهم، التي كان لها وقع خاص في نفوسهم، مما مكن الفتح الإسلامي على يد أهل التصوف من تفكيك أنثروبولوجيا الموروث الثقافي القديم، ومحاصرة ما تفرغ عنه من معتقدات شعبية، ودفع بها إلى مكتبة التاريخ.

وهكذا ساهمت الزوايا والطرق الصوفية في نسج وشائج التواصل بين سكان الصحراء وبين ضفتيها شمالا وجنوبا، لأنها اتخذت من العبادة شعارا لها باعتبارها الطريقة الدينية الحقيقية التي تربي الفرد تربية روحية ربانية، وتنمي العلاقات الثقافية وتساعد على التلاحم الاجتماعي، وتشجع بذلك على التمسك بالدين والإذعان لأوامره، فكانت هذه الطرق والزوايا المدرسة الوحيدة التي تقبل جميع الأجناس والقبائل والشعوب، وتجمعهم في دائرة الاعتصام بحبل الله المتين، متزودين بالتحلي والتخلي والتجلي، منصهرين

في بوتقة الإرادة، فيرتبط المريد بشيخه، ومن وشائج الارتباط هذه تتولد الروابط حتى يكون ساكنوا الصحراء كالجسد الواحد، مما يمكن من توسيع دائرة الاتصال مع باقي القبائل المجاورة.

**1 ـ خصائص زوايا التصوف في الصحراء :**

ما دمنا نروم الحديث عن التصوف والطرق الصوفية في الصحراء، فإن ذلك يستدعي إبراز خاصية أساسية تميزها عن غيرها من الطرق في الأقطار الإسلامية، بل حتى عن نظيراتها في مدن الشمال المغربي، وهي وجود قبائل زاوية تتبناها وتدافع عنها وتقوم بنشر تعاليمها. وأصل هذه التسمية واضح من حيث ارتباط هذه القبائل بزوايا العلم والتصوف، أو لأنهم كما يرى الشيخ محمد المامي (ت 1282 هـ/1875م) "انعزلوا للتدريس وبقوا في زاوية على الهامش، ولأنهم لا يدافعون عن أنفسهم فهم انزووا إلى ركن أو زاوية"[2]. فكان أغلب اهتمامها إذن بالعلم والاشتغال به، وتدبير الشؤون الاقتصادية، ولذلك "صار لفظ الزوايا علما على قبائل كثيرة أغلب سيرها في تعلم العلم وتعليمه وتعمير الأرض بحفر الآبار وتسيير القوافل"[3].

والزوايا فئة اجتماعية عريضة من السكان، لا تنحدر بالضرورة من أصل واحد طالما أن اللفظ استزو : وظيفة اجتماعية، يوصف بها كل من اختار لنفسه من قبائل الصحراء وفئاتها هذه المنزلة. وتمتاز هذه الفئة بالأخلاق الحميدة، والسجايا النبيلة، وكرم الضيافة، وبأسهم قليلة إلى حد معين، لهم عزوف عن الحرب، لما درجوا عليه من التمسك بأهذاب الدين والعض على السنة بالنواجد، لأن الفتنة مذمومة عندهم، يقول سيدي محمد الخليفة الكنتي (ت 1242هـ/1826م) "مما منّ الله به على غالب الزوايا الوافرة العصمة من الاجتماع والإجماع على فتنة عامة بل الذي استمر عليه صنيع

الله الجميل بهم التناكل والتخاذل والتحاجز، حتى يجد غيرهم من الزوايا، أو من تلكأ منهم وتبرأ من الفتنة، الطريق إلى إيقاع الصلح ببذل مال أو دونه، فيقع الصلح، وتسكن الفتنة، قبل أن تبلغ مبلغا يتعذر معه وجه الصلح"(4).

اكتسبت هذه الفئة عن طريق هذه الأخلاق الحميدة والأعمال الاجتماعية التي تقوم بها من رعاية للعلم، وإقامة المحطات الأمنية لحماية المستضعفين والمغلوبين، وردع الظلمة والجبارين، بالإضافة إلى فض النزاع بين القبائل وإصلاح ذات البين بينها، مكانة أهلتها إلى اقتسام السلطة السياسية في الصحراء مع القبائل المحاربة مشكلين بذلك قمة الهرم الاجتماعي لقبائل المنطقة، فأضحى المثل الحساني المعروف "العيش إلا تحت الركاب ولا لكتاب"، دليلا على سمات العيش الكريم، يقول الشيخ سيدي بابا في هذا الباب "...والعرب، وإن كانت إليهم المملكة والشوكة، فللزوايا المناصب الشرعية كالإمامة العظمى التي اتفقت عليها العرب والزوايا قبل "شرببة" لناصر الدين، وكإمامة الصلاة والقضاء وتعليم العلم والشهادة والتبرك واللجأ عند الشدائد في الحياة والممات وأمثالها..."(5).

وقد كانت هذه الفئات هي المسؤولة الأساسية عن تنمية الأنشطة الاقتصادية (تربية الماشية، الزراعة، التجارة داخل الوسط الصحراوي)، ويرون أن دورهم الأساسي هو التعليم خاصة التعليم الديني وممارسة كل الأنشطة المرتبطة به "كالإشراف على العبادات وتطبيق الشريعة الإسلامية كمستشارين أو قضاة في قبيلة من القبائل الصحرواية"(6).

وهكذا نشطت الممارسات الصوفية في الصحراء وتشبع بها الخاصة والعامة في المجتمعات البيظانية منذ دخولها إلى هذه الأصقاع. فارتبطت الحركة الصوفية بتثبيت دعائم الإسلام تخليصا لقبائلها من نير الجهل والضلال. كما ظلت راعية للثقافة الإسلامية واللغة العربية في هذا الربع من

العالم الإسلامي، مما مكن شيوخ هذه الطرق من لعب أدوارا طلائعية كان لها بالغ الأثر في تاريخ هذه البلاد ونهضتها، كما هو حال الدعاة والشيوخ القادرين الكنتيين. فما هي الطريقة القادرية الكنتية؟ ومن هم أهم شيوخها بمنطقة تيرس زمور؟

### 3ـ الطريقة القادرية الكنتية :

من أشهر الطرق الصوفية التي سربلت بردائها الصحراء والسودان الغربي، الطريقة القادرية الكنتية التي انبلج فجرها في مطلع القرن 10هـ/16م، على يد الشيخ سيدي أعمر الشيخ (ت 960هـ/1552م)[7]، الذي التقى في أحد أسفاره بشيخ القادرية وعلمها المبرز العارف الشيخ سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي (ت 940هـ/1533م)[8]، فلازمه وأخذ عنه الورد القادري، وتبعه في كل جولاته الداعية لنشر العلم والصلاح. وعندما توفي المغيلي، أصبح سيدي أعمر الشيخ الزعيم الأعلى للطريقة القادرية في الصحراء والسودان، فتوسعت جائرة انتشارها على يد أبنائه وإخوته وأحفاده الذين تنافسوا في نشرها بين القبائل العربية والصنهاجية وفي الشعوب الزنجية كذلك، فحققت بفضلهم نجاحا كبيرا، مما مكن لها الذيوع والانتشار في العديد من الأصقاع الصحراوية.

لكن هذه الطريقة لم تبلغ أوج ازدهارها وعلو نجمها في سماء الصحراء إلا مع الشيخ سيدي المختار الكنتي الكبير المتوفي سنة (1226هـ/1811م)[9]، الذي بعثها من مرقدها وأحيى مواتها بعدما أصابها الجمود والتحجر. فقد تمكن هذا الشيخ من استعادة أمجاد القادرية في هذا الركن المنزوي من العالم الإسلامي إلى أن أصبحت تعرف بالطريقة القادرية المختارية في العديد من المناطق.

انتشرت هذه الطريقة في عهد هذا الشيخ في كل أرجاء الصحراء والسودان وترسخت بشكل أعمق لدى الناس، مما فتح المجال أمامها لتخرق آفاقا كبرى، فامتدت شمالا إلى فاس ومراكش وجنوبا إلى نيجريا. وأخذها عدد كبير من العلماء مباشرة عن شيوخها أو بواسطة الوافدين عليهم، حيث كثرت الوفود للأخذ عنهم، وكان من بين العلماء الأجلاء الذين لا يشق لهم غبار في الصحراء وتزيوا بزيها : الشيخ سيدنا الابييري والمختار بن الأعمش الجنكي والشيخ محمد المامي الباركي، الذي نود بسط الحديث عنه في هذه الدراسة، فمن هو الشيخ محمد المامي؟ وكيف كان تصوفه وانتسابه للطريقة القادرية؟ وما مدى مشاركته في علوم عصره؟ وما هو إسهامه في الثقافة الحسانية؟

### 4 ـ التعريف بالشيخ محمد المامي (1202 هـ/1282م)

هو الشيخ محمد المامي بن البخاري بن حبيب الله بن المختار الملقب بارك الله فيه[10]، من قبيلة اديقب وهي من إحدى قبائل زوايا الگبلة المنضوية تحت حلف تاشمشة[11]، التي كان لها دور كبير في نشر العلم والدين بالمنطقة، كما كانت لها الإمامة السياسية والدينية الكبرى على سائر قبائل المنطقة، ممثلة في شخص الولي ناصر الدين.

ولد في بيت صلاح وعلم، فقد كان أبوه "البخاري بن حبيب الله رجلا صالحا له كرامات عديدة، وبذلك عرف أيضا جد القبيلة/الأسرة الذي عرفت باسمه، وهو بارك الله فيه"[12].

ينتمي إلى وسط قبلي عرف باهتماماته الثقافية، برز فيه علماء أجلاء بصموا تراث المنطقة ببصمات لازالت شاهدة إلى الآن نذكر منهم، سيدي عبد الله بن الفاضل والبخاري بن الفلالي وأحمد مسكة بن البخاري، دون أن

نسى المتصوف الشهير ابن حب الله اليعقوبي المعروف بالمجيدري (ت حوالي 1203هـ)، خلقت أفكاره التي تجمع بين التصوف والسلفية نقاشا كبيرا في الصحراء، مما عرضه للانتقاد الشديد واللاذع خاصة من المختار بن بون الجكني (ت 1220هـ) والشيخ المختار الكنتي (1226هـ). هؤلاء العلماء حاولوا خلق نقاش فكري في المنطقة كان له دور أساس في إهراق مداد كثير وتآليف نفيسة.

وقد كان الشيخ محمد المامي ذا أخلاق عالية وعقل راجح، حتى قيل "...إنه أعقل أهل زمانه، زاهدٌ في ما بأيدي الملوك، كريم الخلق، مدار للناس، منصف، ذو مروءة، منحار، كثير ضيف ومواساة..."[13].

**5 ـ تكوينه العلمي والصوفي :**

كان الشيخ محمد المامي مهتما بالعلم متفانيا في تحصيله وتعليمه، منقطعا للتأليف، مقدما له على ما عداه من مشاغل الحياة ومتاعبها، زاهدا في الدنيا نابذا لها. يقول في إحدى قصائده مشيرا إلى انقطاعه إلى تعليم العلم والتفرغ له بشواطئ البحر :

| | |
|---|---|
| واستعيدُ الله من حسادٍ | فازوا بطيبات عيش البلاد |
| توسدوا من أدرع الخرائدً | حين اكتحالي بالدخان الواقد |
| وانتجعوا مشاتيء الخُودان | مَشْتَايَ في شولطئ الحيتان[14] |

تلقى الشيخ محمد المامي مبادئ تعليمه الأولى في أسرته على يد أخيه وأبيه، ثم في محيطه القبلي، ولكن نبوغه ظهر منذ سن مبكر، فقد كان موسوعي الثقافة عالما بجل علوم عصره مشاركا فيها، يقول الأستاذ محمد بن أحمد مسكه "ومن أعظم خوارق الشيخ محمد المامي ما رزقه الله تعالى من سعة العلم وتشعب فنون المعرفة مع أنه لم يعرف له شيخ ولم ينقل عنه الجلوس في مدرسة علمية، وقد اعترف له بالعلم أهل هذه البلاد مع كثرة العلماء الفحول في ذلك العصر"[15].

وقد تضافرت مجموعة من المؤهلات الذاتية والموضوعية في تكوين هذا الشيخ مما مكنه من تحصيل رصيد معرفي وثقافي متنوع، فقد كان " فائقا في علوم الشرع، وخصوصا الشرعية الثلاثة، مما من فن إلا وله فيه تصانيف"[16]. كما كان له إطلاع كبير على جل الكتب التي تعرف رواجا في قطره. وقد قال في تأليفه في رد عجالة الأراري : "صنفنا في الأصول مائة جمعنا فيها ما ورد للقطر الشَّنْظُوري من كتبها من الورقات للمستصفى"[17]. وفي هذا دليل كبير على ثقافته الموسوعية، التي أهلته لأن يحتل مكانة مرموقة بين علماء عصره.

**6 ـ تصوفه وشيوخه :**

نشأ الشيخ محمد المامي في وسط عُرف بالصلاح والعلم مما أهله أن يكون متصوفا. غير أن ما يمكن قوله عن تحصيله فنونا شتى من المعرفة دون أن يعلم له شيخ، لا يجوز القول به عند أهل التصوف، لأنه يتعين عندهم على من أراد الدخول في طريق القوم، أن يمسك بغرز شيخ مرب يقيه مهالك الطريق، لذلك قيل "إن أردت الفلاح فاصحب شيخا عالما بحكم الله عز وجل علمه، يعلمك ويؤدبك ويعرف الطريق إلى الله عز وجل... فلا تزال على ذلك إلى أن يأتي بك إلى نبيك. فيسلمك إليه فَيُقِرُّ بكَ عينا، ثم يستنيبك على القلوب والأحوال والمعاني، فتصير سفيرا بين الله عز وجل وبين خلقه"[18]. لأن الفتح عندهم في علوم القوم يأتي عن طريقين : إما السلوك والإرادة وإما الجذب مباشرة، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : "إن الله يجتبي من يشاء، ويهدي إليه من ينيب". ولما كان الشيخ محمد المامي ليس من المجاذيب، بل هو من الشيوخ العلماء المشاركين، كان لا بد له من شيخ يدله على طريق القوم، وكان هذا الشيخ هو أخوه عبد العزيز بن البخاري الذي أخذ عنه

الطريقة القادرية الكنتية، وهذا الأخير كان قد تلقاها عن الشيخ سيدي المختار الكنتي بأزواد[19]. وقد أكد الشيخ محمد المامي ذلك بقوله :

قال عبيد ربـــه المقتـــدر محمد بن البخاري الاشعري
القادري المالكي المذهـــب المغربي الباركي النســب[20]

كما أنه قد ذكر أن الشيخ سيدي المختار الكنتي من شيوخه في الطريق رغم أنه لم يلتق به، غير أنه أشار إلى ذلك في قصيدته الدلفينية بقوله :

وقطبها شيخنا الوافي ذاك عزا لعدة ما لكيات مواطين[21]

وفي هذا البيت ما يكفي من الإشارة إلى أنه على الطريقة القادرية الكنتية. كما نجد للشيخ محمد المامي نقولا فقهية في كتابه الشهير المعنون بـ "كتاب البادية"، يقول فيها : "وهذه النقول الثلاثة كلها بواسطة محمد الخليفة ولد الشيخ المختار الكنتي، نفعنا الله بواسطته في الدارين"[22]. وفي كل هذا تأكيد على أن الشيخ منتسب إلى الطريقة الكنتية، إذ لا يجوز عند أهل التصوف الانتساب إلى شيخ دون أن تكون على مذهبه أو طريقته، وقد أسيل مداد كثير في مسالة الشيخ والمريد في الفكر الصوفي منذ نشأته، يضيق المقام عن الخوض فيها.

وقد أكد محمد الخضر على طول باع الشيخ هو وأخوه عبد العزيز في طريق القوم، إذ يقول : "وأشعاره في علم الحقيقة لا تحصر كتآليفه فيها... والله ذر كتاب أخيه مجذوب الله سيدي عبد العزيز، ويقال إنه هو شيخه، المسمى بـ "العين الرحيقة في سنام الحقيقة" فكلا هما تضلع في علم الحقيقة بعدما تضلع في علم الشريعة"[23]. فالشيخ محمد المامي رغم أنه جمع بين الشريعة والحقيقة، ظل فقيها سنيا متمسكا بظاهر الشرع، وتشهد على ذلك

تآليفه الكثيرة في العلوم الشرعية وغزارة إنتاجه فيها، بل تعداها إلى التأليف في جميع علوم عصره (الفقه، أصوله، القرآن وعلومه، الحديث وعلومه، التوحيد، المنطق، البيان، النحو والصرف واللغة والسيرة والتراجم والأنساب... إلخ)، وقد ساعدته ثقافته الموسوعية على ذلك؛ يقول محمد الخضر في ذلك: "ما علمت في الأمة أكثر منه تصانيفا، فهو أعجوبة دهره ولو سراج الدين بن الملقي والسيوطي، فيما أرى..."[24].

هذا بالإضافة إلى أن الشيخ تجاوز علوم عصره والوسط الذي يعيش فيه، مثل قوله بكروية الأرض، وقدرته على عد حصا الأرض، وغيرها من العلوم[25].

كان هذا عن ثقافة الرجل وتكوينه العلمي والصوفي، فما هي الأفكار التي انبنى عليها المشروع الفكري للشيخ محمد المامي؟

**7 ـ أهم القضايا التي بنى عليها الشيخ محمد المامي مشروعه الفكري:**

لقد بنى الشيخ محمد المامي مشروعه الفكري على عدة قضايا لكننا سنتطرق إلى ثلاثة قضايا أساسية نرى أنها كانت حجر الزاوية في مشروعه وهي:

**أ ـ الاهتمام بالبدو وقضايا البادية:**

تفرد الشيخ محمد المامي بالاهتمام بوسط البادية المليء بالعادات والأعراف ذات التأثير القوي على مجتمع بدوي عاش فيه الشيخ وتفاعل معه وفعل فيه، فألف في ذلك كتابه الفقهي الهام "كتاب البادية"، ضمنه الشيخ ما يمكن أن يعتري هذا الوسط البدوي[26]. وذلك بتثمين العادات الموافقة للشرع والإبقاء عليها، ونبذ تلك المخالفة له، إذ يقول "فإن خالفته فلا تكون كالشرع كما مثلنا، بل ترفض ويؤدّب فاعلها، إن كانت اجتماعية كعادة بعض السودان باتخاذ الولد قبل عقد النكاح"[27].

وهكذا نجد الشيخ قد نجا منحى وسطا في مجموعة من الأمور، مراعيا بذلك المصلحة العامة، أو يمكن أن نقول إنه الأخذ بالمذهب الفقهي المعروف المصالح المرسلة، حيث يقول "والضرورة العامة إنما يطلب فيها الجواز، لكن المصلحة المختلفة باختلاف الأحوال والأزمات تقتضي وجوب الفتوى بالحكم الجائز وغيرها مما اقتضته المصلحة"(28).

لقد نبه الشيخ محمد المامي إلى ما يعتري الوسط البدوي من نوازل، فاجتهد في ذلك باذلا كل ما في وسعه للأخذ بالوسط من الأحكام، فلم يرفض إلا الحرام البين، الذي لا يمكن إباحته بأي وجه من الوجوه.

**ب ـ الدعوة إلى نصب الإمام :**

دعا الشيخ محمد المامي إلى ضرورة تنصيب الإمام العادل، وكان سبب دعواه هذه هو واقع التسيب والفوضى الذي كانت تعيشه البلاد في عهده. وقد أشار إلى ذلك في مؤلفاته بمجموعة من العبارات، من قبيل "البلاد السائبة، بلاد الفترة" أي أنها بلاد على فترة من الأحكام، وقد عرفت مجموعة من مناطق الصحراء فوضى عارمة، واضطرابات قوية في بعض الأحيان، خصوصا تلك المنطقة التي كان يعيش فيها الشيخ "منطقة تيرس" على خلاف المناطق التي عرفت الحكم الأميري التي كانت تعيش شبه استقرار. وقد أشار الشيخ إلى ذلك وما تعانيه منطقته من النهب واللصوصية والصراع على الزعامة بقوله "وأما أرضنا فيتغلب فيها كل حساني"(29).

وقد كانت هذه الدعوة إلى نصب الإمام في عمقها تجسد التطلع إلى القضاء على حالة التسيب والفوضى المنتشرة في الوسط البدوي وقتئذ، وقد شكلت هذه الفكرة عنده موقفا ينبني على مفهوم ديني، ليقول بأن عدم تنصيب الإمام مخالف للشرع "ومن أحق العادة أيضا عند الناس مخالفة

للشرع وهو من أشدها، ترك تنصب الإمام في هذا القطر مع أنه إجماعي الوجوب، وما أكثر ما يترتب على تركه من المحرمات"[30].

**ج ـ فتح باب الاجتهاد :**

حاول الشيخ محمد المامي التصدي إلى علماء عصره الذين اغلقوا باب الاجتهاد، بدعوى أن باب الاجتهاد قد تم سده منذ أمد بعيد، وقد خرج الشيخ من هذه الشرنقة باجتهاده في مجموعة من النوازل التي حلت بالمجتمع البدوي، ويرد عليهم بقوله : "وقد منع النظر في النوازل متأخرون معاصرون لا تمر بهم سبعة أيام إلا اجتهدوا في نازلة... كما أن الأحظى لهؤلاء المنكرين للنظر إذا عرضت لأحدهم نازلة لم يتكلم فيها المتقدمون، أن يتوارى من القوم من سوء ما بشر به المتكلمون أيمسكه على هون أم يدسه في التراب، ألا ساء ما يحكمون"[31].

وقد ثار الشيخ على العديد من علماء عصره الذين اكتفوا بالتقليد، ولم يحاولوا الاجتهاد في ما يجدُّ عليهم من نوازل، فيقول "وبعد فحاشى... أن يجمع علينا أهل القرن الثالث عشر حرجين : يخلى عصرنا من المجتهدين، ويمنع الكلام في نوازلنا على أمثل المقلدين، ولما كانت نصوص بعض المتقدمين توهم ذلك، مع أن مقصدهم غير ذلك، وهو أنه لا سبيل إلى تعطيل الأحكام"[32].

وهكذا حاول الشيخ محمد المامي المساهمة بشكل كبير في فتح باب الاجتهاد المذهبي لفقهاء البادية واعيا بالحدود الفقهية مستندا في ذلك إلى علماء المالكية.

### 8 ـ مساهمة الشيخ محمد المامي في الثقافة الحسانية

استطاع الشيخ محمد المامي بفضل ثقافته الموسوعية أن يحصل جزء غير يسير من الثقافة الحسانية، فقد جمع بين الثقافة الشعبية والثقافة العالمة،

فكان له شعر حساني غاية في الجودة يضاهي مستواه شعره باللغة الفصيحة، أبدع في ذلك فأجاد، وخلف لنا ديوانا شعريا حسانيا ضخما. وقد جاء اهتمام هذا الشيخ بالشعر الحساني لتقريب مجموعة من العلوم الشرعية والأحكام الفقهية إلى أفهام الناس، بلغة تخاطبهم اليومي، وكيف لا، وهو ابن البادية الذي ترعرع فيها، وحمل همومها وأرّقه وضع مجتمعها، بما استشرى فيه من الفوضى والجهل، وهو يدرك أن جل سكان هذه البادية من الأميين الذين لابد من البحث عن طرق ووسائل أخرى تبلغهم ما لا يعلمونه من علوم الدين وغيره. فقد "نظم العلوم من فقه ونحو وتوحيد ومنطق وبيان وسيرة وأنساب وهيئه وغير ذلك بنظم حسن سلس محكم من الشعر الحساني لا تمل منه الأذن مع طوله، بل لا تزيده الحكاية إلا حسنا عند سامعيه، وهو من العجائب العظام، وهو ديوان العلوم كلها"[33].

هذا بالإضافة إلى أنه ضمن ديوانه الشعري المذكور مجموعة من الأغراض الأخرى مثل الغزل، والمدح، وفيه أشعار وقصائد صوفية غاية في الروعة والعمق تنم عن توغل الشيخ في بحر الحقيقة، نذكر من ذلك قصيدته الشهيرة "منْوَارَه". وغيرها من الأشعار التي كتب لها الذيوع والانتشار عند الخاصة والعامة من أبناء الصحراء. لكننا لن نخوض في تفصيل أشعار هذا الديوان بالدراسة والتحليل، ذلك يحتاج إلى دراسة رصينة ووافية[34]، مكتفين باستجلاء بعض الإشارات المهمة من أشعار متفرقة اخترناها من ديوانه الحساني، من بينها قوله، لتدليل الصعاب وبعث روح التلاحم والتآخي بين الطرق الصوفية :

| | |
|---|---|
| رسُول الله حَاس بَـــارد | لشيـــاخْ امْرَايَرْ للدَّاهـــبْ |
| والَّ لا تنْكـــر يَلْـــوَارَدْ | للحَاس كَثرَتْ لمْذاهَبْ[35] |

والمعني أن رسول الله بئر عذبة، وأن شيوخ التصوف هم الهداة إلى هذه البئر العذبة لمن أراد أن يرتوي منها على الوجه الصحيح دون أن يضل الطريق، ولكن يجب عليك أيها الوارد على هذه البئر ألا تنكر كثرة الطرق والمسالك المؤدية إليها.

وهذا اتجاه صوفي قديم تناوله مجموعة الصوفية في أشعارهم، ويقول البصيري رحمه الله في هذا الشأن في بردته :

وكلهم من رسول الله ملتمس غرفا من البحر أو رشفا من الديم
وواقفون لديه عهد صدهم من نقطة العلم أو من شكله الحكم

حاول الشيخ بعث روح التآخي بين الطرق الصوفية، بعدما كثر بينها التناحر والصراع على الريادة في المنطقة، وتمسك مريدوها بالقشور، دون الاعتناء بالجوهر الذي هو بلوغ عين الحقيقة الأحمدية، والاقتباس بنورها، وتأكيده على وحدة الطرق الصوفية في أصل واحد رغم تنوعها.

وهو ما حاول مجموعة من المتصوفة بعد الشيخ محمد المامي الإشارة إليه مثل قول الشيخ ماء العينين (الرجز المزدوج).

إني مُخاو لجَميع الطرُق آخُوَّة الإيمَان عنْدَ المُتَّقَى
وَلاَ أفرِّقُ لأوْليَاء كَمَن يفَرِّق لأنْبياء
وذاكَ أنَّ كُلُّهُمْ لكَ يَقولْ عَلَيْكَ باتّبَاع فِعْل الرَّسُول(36)

ويقول كذلك الشيخ محمد بن أحمد بساطة في هذا الشأن، (الرجز المزدوج)

طُرُقُ زهْل اللـه شَيْءٌ واحِدُ فلا يَرى التَّفْريقَ إلاَّ جَاحدُ
فكلهم مثل فروع شجرة مثمرة، أغصانها منتشرة
والأصل حامل، محيط بالجميع أعني شريعة نبينا الشفيع (37))

وألف كذلك الشيخ فتح الله بناني في هذا الشأن كتابا أسماه : "اتحاف أهل العناية الربانية في اتحاد طرق أهل الله وإن تعددت مظاهرها الحقانية"(38).

ويقول كذلك الشيخ محمد المامي في إطار التوسل وطلب الاستسقاء :

| | |
|---|---|
| يا ملان قنطت الأسبـــاب | خاطي مد الجودك ليدينْ |
| ارخيه بالواردْ والغـــابْ | وارخ شدتْ لعْرُسيــــــن |
| ارخيهْ بالسَّيلْ المبـــروك | ألا كرْ انزيزُ مَدكـــــوكْ |
| وتبدلْ لمرك بالشــــوك | والحالْ المدَّفَّرْ بالزيـــنْ |
| والوَادْ اللِّي فمُ مَحْكُــوكْ | يضحَك بالمكرْ الكحَاوين |

والمعنى أنه يا الله لقد ضاقت علينا الأرض بما رحبت وتسلل اليأس إلى الناس بسبب الجفاف، فاسقينا غيثا نافعا يحمل سيله زبدا رابيا. وهو في هذه الأبيات يصف لنا حالة مجموعة من القبائل التي تضررت من الجفاف (العروسيين)، ويصور حالة الغطاء النباتي الذي لم يعد موجودا بالمرة حتى أن موضع مجرى الوديان اعشرته حالة من التصحر ولم يعد كما كان في سالف عهده، كما يطلب من الله أن يبدل أيامه هذه (الأيام العصيبة/الحال المدفر) بأيام نعيم ورخاء يتمتع فيها كل بدوي بالعيش الكريم.

ويقول كذلك في نفس المعني :

| | |
|---|---|
| ما يملك دولة مَـــنْ لمـْـزُون | تتجَوَّلْ مَشْي اسبُوع فذا الجَوْ |
| كـونْ ألْ يعصـــــره بالنـــون | والكـاف من الظلمـة للظوْ |
| ملك امحمدْ شيـنْ اهــــرُون | الرَّشيــدْ الاحَــدٌ هَـــوْنْ |
| ما فيه سَمَ كيفْ شينْ الفكْرُون | يَفْكَّـــرلْ الّ مَـــلابُـــوْ |
| رَزقْ الناسْ افكرَشْ مخــــزون | تَـــوْ إدَرْ ويتمــــرك تَوْ |

يصور الشاعر في هذا النص قدرة الله عز وجل في تصريف الأمطار، وأمره بنزولها متى شاء وأين شاء، وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى : "حتى إذا أقلت سحابا سقناه إلى بلد ميت".

يؤكد الشاعر على أنه لا يرغب في التواصل مع الذين يفضلون الجهل على العلم ولو كانوا أولياء صالحين، لأن العلم هو سبيل تقدم كل الأمم، ولأن الله لا يعبد إلا بالعلم. كما أنه لا تؤرخ إلا الحضارات المبنية على العلم، ولا يبقى التاريخ شاهدا إلا على العلماء وآثارهم. كما هو حال الشيخ محمد المامي الذي كان نبراسا في سماء الصحراء أضاء كل أرجائها بعلومه وأفكاره. فسالت أباطح الصحراء بالطالبين لعلمه فترك تراثا ضخما لم يوف من العناية والدراسة كباقي العلماء الأجلاء من أبناء الصحراء.

* * *

**هوامش :**

2 ـ الشيخ محمد المامي، كتاب البادية، مخطوط، ص 62.

3 ـ ابن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط 2 دار الكتب المصرية، 1911، ص 457.

4 ـ الشيخ سيدي محمد الكنتي، الرسالة الغلازوية، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2003.

5 ـ الشيخ سيدي بابا، إمارتا إدوعيش ومشظوف، تح إزيدبيه، ر.د.دع، مرقونة بكلية الآداب الرباط.

6 ـ محمد دحمان، الترحال والاستقرار بمنطقتي الشاقية الحمراء ووادي الذهب، مطبعة كوثر، الرباط، 2006.

7 ـ الشيخ سيدي محمد الكنتي، الطرائف والتلائد في كرامات الشيخين الوالدة والوالد، مخطوط بالخزانة الملكية، الرباط، رقم 960، ورقة 56.

8 ـ نفسه، نفس الورقة.

9 ـ الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987، ص 517.

10 ـ مفاد الطول والقصر على نظم المختصر، ولمحمد الخضر بن حبيب.

11 ـ المختار ولد الحامد، حياة موريتانيا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1994، ص 86.
12 ـ عبد العزيز بن الطالب موسى، ديوان الشيخ محمد الماميو تقديم وتحقيق، د.د.ع. شعبة اللغة العربية، كلية الآداب، الرباط 1998، ص 44.
13. نفســـه
14. السلطانية، الشيخ محمد المامي، مخطوط.
15 ـ ترجمة الشيخ محمد المامي، ص 117.
16. المفاد، ج 1 ص 26.
17 ـ نفسه، نفس الصفحة.
18 ـ عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، مكتبة زهران، القاهرة (ب،ت،) ص 210-211.
19 ـ رح الصدر على نظم أهل بدر للشيخ محمد المامي، للأستاذ محمد بن أحمد مسكة، توزيع زاوية علم الشيخ محمد المامي بنواكشط الورقة 11.
20 ـ نظم القواعد للشيخ محمد المامي، مخطوط.
21 ـ ديوان الشيخ محمد المامي، تحقيق عبد العزيز ابن الطالب موسى، 356.
22 ـ كتاب البادية للشيخ محمد المامي. مخطوط، الورقة 86.
23 ـ المفاد، ج 1 ،ص 62.
24 ـ المفاد، ج 1 ،ص 62.
25 ـ لن نذكر مؤلفاته لأن المقام لا يسمح وذلك لكثرتها.
26 ـ عبد العزيز ابن الطالب موسى، تحقيق ديوان الشيخ محمد المامي، ص 91.
27 ـ الشيخ محمد المامي،كتاب البادية، ص 19.
28 ـ نفسه، ص 93.
29 ـ الشيخ محمد المامي،كتاب البادية، ص 75.
30 ـ الشيخ محمد المامي، جمان كتاب البادية، ص 22.
31 ـ كتاب البادية، ص 1.
32 ـ كتاب البادية، ص 1.
33 ـ ذات ألواح ودسر، سيد أحمد بن أسمه الديماني، (مخطوط)، ص 26.
34 ـ وقد قام بهذه الدراسة الأستاذ عبد العزيز بن الطالب موسى، في أطروحة للدكتوراه نوقشت في كلية الآداب، وجدة.
35 ـ الشيخ محمد المامي، ديوان الشعر الحساني، ص 24.
36 ـ الشيخ ماء العينين، مفيد الراوي عل» أني مخاوي، ص 3.
37. فتح الله البناني، اتحاف أهل العناية الربانية، ص 103-104.
38 ـ تح الله البناني، اتحاف أهل العناية الربانية، طبعة القاهرة، سنة 1324 .39

* * *



# دور رجالات الطريقة التجانية في تمتين الروابط بين المغرب والسنغال
## عمر الفوتي وأحمد سكيرج نموذجا

أحمد الأزمي*

**مقدمـــة :**

لقد أحب شعب السنغال الإسلام بكل جوارحه، وضحى من أجل نشر تعاليمه في القارة السمراء بالغالي والنفيس، منذ قرون عديدة، باعتبار أن هذا الدين وجد طريقه إلى هاته الديار قبل الحركة المرابطية، كما تتفق على ذلك كثير من الأخبار. إنه شعور بالهيبة والوقار والاحترام تجاه من ضحى واستشهد من عظماء رجال السنغال في سبيل الله، مثل :مالك سي وسليمان بال والإمام عبد القادر والحاج عمر الفوتي، وغيرهم، واتجاه هذا الشعب السنغالي المؤمن الذي ما فتئ إلى اليوم يبرهن عن تمسكه بعقيدته الإسلامية، ويدافع عنها بكل ما أوتي من قوة، إرضاء لله ولرسوله أولا وحفاظا على الأمانة التي ورثها عن الأجداد ووفاء لروحهم ثانيا، في إطار الانفتاح والتسامح مع كل المشارب العقدية، بما يضمن الانسجام والتناغم بين كل مكونات هذا البلد العتيد، خدمة للتنمية والديموقراطية والمحبة الإنسانية .هذه المحبة وما يندرج في معناها من أخوة وعلاقات طيبة بين المغرب والسنغال، هي ما سأحاول أن أتحدث عنه في بحثي هذا، والذي

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز ـ فاس.

يحمل عنوان : **"دور رجالات الطريقة التجانية في تميتين الروابط بين المغرب والسنغال :الحاج عمر الفوتي، وسيدي أحمد سكيرج نموذجان".** ولذلك قسمت مضامين مداخلتي إلى محورين أساسيين، أتناول في الأول : دور الحاج عمر في تمتين الروابط بين المغرب والسنغال خلال القرن 19، وفي الثاني دور سيدي أحمد سكيرج في تعزيز الصلات بين المغرب والسنغال خلال القرن 20.

## I. دور الحاج عمر الفوتي في تمتين الروابط بين المغرب والسنغال خلال القرن 19 :

### 1 . تعريف موجز بالحاج عمر:

ولد الحاج عمر بن سعيد الفوتي التكروري الأصل حوالي سنة 1796 بقرية حلوار Halwar بالسنغال[1] وتحيط الاستغرافية المحلية ولادته وطفولته وكذا أسرته بهالة من التقديس وجملة من الخوارق، من ذلك مولده ليلة اليوم الأول من شهر رمضان الأبرك، في جو ممطر بشكل طوفاني، رغم أن أمه اضطرت لولادته في بيت تخترقه مياه المطر بسهولة، طيلة الليل، فإن جسديهما لم تصبهما ولو قطرة واحدة من الماء[2]. كما أن ولادته حسب المصادر نفسها أتت قبل الأوان، وككل الموهوبين ظهرت عليه استعدادات خاصة تدل على أنه طفل ليس كباقي الأطفال ذكاء وسهولة في الحفظ والفهم، مما جعله يعارض أول أستاذ له في حلوار، فاضطر والده بطلب من الأستاذ لأخذه والاهتمام بتربيته في منزله.

فهو الطفل الذي لا ينشغل إلا بما هو جدي، لا يلعب مع أقرانه، ولا يصيح، بل كان يبقى مستغرقا في تأملاته، مما جعل فقهاء البلدة يصرحون لأبيه سعيد بأن هذا الولد، هو، دون شك، القديس الذي كان قد بشر به أحد الصلحاء المدعو إليمان بوبكار Eliman Boubacar[3].

وإذا ما أردنا أن نعدد كل الخصال الحميدة للطفل مع أبويه، وسمات الصلاح والورع التي غمرتهم به أدبيات الروايات الشفوية والمكتوبة، فإن المجال لن يسع هنا لاستيفاء كل ما قيل، ونكتفي بهذا القدر على سبيل التمثيل فقط، مع التأكيد على علو كعب الرجل في علمي الظاهر والباطن، وتقواه وورعه، وتكلمه بنور الله، وأي شخصية كانت على هذه الشاكلة، لابد أن تحاك حولها الأساطير لكثرة إقناعه وإفحامه في ما هو ميداني وواقعي، ناهيك عن ما هو روحي .

من جهة أخرى تجمع العديد من المصادر على أن أباه إليمان سعيد Eliman Saidu حارب إلى جانب الثوار في ثورة الطورودبي Torodbé e[4] التي قادها الإمام عبد القادر، وبرز فيها وكابد المحن التي عرفتها البلاد من جراء الهجومات الأجنبية، كما تحدثنا المصادر نفسها عن المشاكل الجمة التي اعترضته جراء الموقف المعادي الذي عبر عنه سكان حلوار Halwar، عندما حاول سعيد إليمان بناء مسجد في أرضه، تؤدى فيه الصلوات الخمس بعيدا عن صخب الحياة وضوضائها .

في هذا الجو الحافل بالرموز المعبرة عن التضحية في سبيل حرية البلاد والوفاء للمقدسات والمثل العليا، وفي أحضان أسرة متعلمة أحبت العلم وأهله، واختارت الإسلام عقيدة لها وقاومت الوثنية، ترعرع ونشأ عمر، فحفظ القرآن، واطلع على شروحه ومعانيه تحت إشراف أخيه ألفا احمدو Alfa Ahmadu[5]، ودرس اللغة العربية وعلوم القرآن بعناية والده وزوج أخته[6]، ودرس مسلم وصحيح البخاري .

وسعيا وراء المزيد من المعرفة وأخذ العلم من أفواه الرجال، ترك بلدته حلوار ليتنقل أولا بين مدن فوتاتورو Futa Toro[7]، قبل أن يشد الرحال إلى ولاّته جنوب بلاد شنقيط التي كانت له بها إقامة طويلة، أخذ

خلالها عن الكثير من علمائها[8] ثم سافر لقضاء مدة أطول في فوتا جالون Futa Jallon[9]، مارس خلالها التدريس.

في حوالي سنة 1825[10] أقر عمر بن سعيد الفوتي العزم على شد الرحال إلى بلاد المشرق والديار المقدسة، من أجل زيارة قبر الرسول (ص)، والاستزادة من العلم والمعرفة، واستكمال الخبرة في مختلف أصناف العلوم الإسلامية الظاهر منها والباطن.

وما من شك في أن البحث عن مواطن العلم وأهله، وتطلع الفقيه الشاب إلى معرفة آفاق معرفية، والروحية منها على الخصوص، هي التي جعلت عمر بن سعيد الفوتي يرتبط بعلاقات مع المغرب، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، ساهمت في تمتين الروابط بين السنغال والعديد من المدن المغربية مثل فاس ومراكش ومكناس، وغيرها، منذ القرن 19. فما هي إذن أبرز مظاهر هذه العلاقات بين القطرين الشقيقين (المغرب والسنغال)، التي كان للحاج عمر دور كبير في نسجها وبنائها؟

## 2 ـ دور الحاج عمر في تمتين الروابط بين المغرب والسنغال خلال القرن 19 :

قبل الحديث عن دور الحاج عمر في تمتين العلاقات بين المغرب والسنغال خلال القرن 19، لابد من الإشارة إلى أن هذه العلاقات، وجدت منذ قيام الدولة المرابطية على الأقل، التي انطلق بناتها من حوض نهر السنغال، باعتبار أن رباط عبد الله بن ياسين كان يقع قرب مصب نهر السنغال.

ويمكن حصر المظاهر التي تميز المرجعية المغربية في حياة الحاج وفكره في محورين أساسيين على الأقل، الأول يتعلق بمظاهر ارتباطه بالمغرب قبل فترة الجهاد، والثاني ببعض مظاهر تواصله معه خلال مرحلة الجهاد وقيام الدولة التجانية.

### أ ـ مظاهر ارتباط الحاج عمر بالمغرب والمغاربة قبل مرحلة الجهاد:

لابد من الإشارة في البداية بخصوص هذا الموضوع، إلى أن بلاد شنقيط في هذه الفترة، كانت تشكل جزءا من المغرب الأقصى، وامتدادا له، كما نص على ذلك أحد كبار العلماء الشناقطة وهو أحمد بن الأمين الشنقيطي في كتابه الوسيط في تراجم أدباء شنقيط[11]، مما كان يسمح بحرية التنقل البشري في الاتجاهين من أجل التجارة والحج والدراسة وأخذ العلم بفاس على الخصوص، وهو أمر أفاض فيه القول أكثر من باحث وفي مقدمتهم الخليل النحوي، في مؤلفه بلاد شنقيط، المنارة والرباط[12].

نظرا لكل هذه الاعتبارات، نعتبر أخذ الحاج عمر عن العلماء الشناقطة عددا من العلوم النقلية والعقلية والروحية أمرا بالغ الدلالة في ارتباط هذا العلامة، منذ شبابه بالمغرب وإشعاعه الحضاري والروحي .فما هي إذن دلالات دراسة الحاج عمر في بلاد شنقيط (موريطانيا)؟

لابد من لفت الانتباه هنا إلى أن المعلومات المتعلقة بفترة طفولة الشيخ عمر الفوتي وشبابه شحيحة، لا تسمح بمعرفة الشيء الكثير عنه، في هذه المرحلة من عمره كما اشتكى من ذلك أكثر من باحث، ولذلك فإن أغلب ما أفادتنا به بعض المصادر من معلومات بخصوص دراسته ببلاد شنقيط، يستند على التخمين والاستقراء والاستنتاج باستثناء هنري كادن Henri Gaden ومادينا لي طال Madina Ly Tall اللذين اعتمدا على بعض الروايات الشفوية.

يستفاد مما أوردته الباحثة المالية مادينا لي طال أن عمر بن سعيد أقام بموريطانيا للدراسة والتحصيل مرتين على الأقل، لكن دون إشارة لا إلى الأستاذة الذين أخذ عنهم ولا إلى نوعية العلوم التي استكمل فيها خبرته، خلال هذه الإقامة، مكتفية بالقول إن صاحبنا مكث مدة طويلة

بموريطانيا إلى جانب شيوخ تاكانت، حيث قامت منذ مدة قصيرة زاوية تجانية فتية، وأنه بعد هذه الرحلة عاد فقيها متمكنا من الشريعة وعلم الكلام[13]، مع الإشارة إلى أن الباحثة لم تحل على المصدر الذي اعتمدت عليه في تقديم هذه المعلومات .

أما مرحلة عمر بن سعيد الفوتي الثانية إلى موريطانيا من أجل الدراسة، فقد اعتمدت الباحثة في إيرادها على رواية شفوية مصدرها شخص يدعى عمر با Umar Ba، وهي الرحلة التي سيلتقي خلالها لأول مرة مع أستاذه وشيخه في الطريقة التجانية عبد الكريم الناقل في بلدة نكاولي Ngawle، قرب بودور Podor على الضفة الموريطانية بنهر السنغال، عندما كان هذا الأخير في طريق عودته من عند شيخه مولود فال، الذي كلف الناقل بإعطاء الورد لعمر، بناء على طلب هذا الأخير على ما يبدو خلال رحلته الأولى إلى بلاد شنقيط[14].

من جهة أخرى وبناء على شهادة هنري كادن Henri Gaden الميدانية في بلاد شنقيط وسينيغامبيا، المعتمدة في دراسة مادينا لي طال، يستفاد أن عبد الكريم الناقل كان يتجشم عناء الغربة والتنقل من بلاد فوتا جالون (غينيا )إلى موريطانيا للدراسة والتبحر في مختلف العلوم الإسلامية، الأمر، الذي جعله يعرف ويشتهر في بلاد شنقيط أكثر من بلاده[15]. وهذا ما يزيد طرحنا وجاهة بخصوص تأثر الشيخ الفوتي بالإشعاع الحضاري الإسلامي المغربي منذ نعومة أظفاره.وكتعقيب على المعلومات التي أوردتها الأستاذة مادينا لي طال، نميل إلى الاعتقاد أنها صحيحة لأسباب ثلاثة :

يتعلق الأول بكون هاته الباحثة تنتمي للمنطقة والتربة التي أنجبت الحاج عمر وترعرع فيها، مما أهلها لمعرفة لهجات شعوب المنطقة، وجعلها في وضعية تمكنها من الاطلاع على مختلف المتاحف ودور الأرشيف

وورشات الحفريات في عين المكان، وكلها أدوات لا يستهان بها، وخصوصا الرواية الشفوية التي استغلتها الأستاذة مادينا لي طال أحسن استغلال.

أما السبب الثاني الذي يجعلنا نطمئن إلى معلومات هذه الباحثة، فهو قرب فوتا موطن الحاج عمر من موريطانيا، بحيث لا يفصل البلدين سوى نهر السنغال، مما أتاح وجود جاليات كبيرة من الطرفين استوطنت هذا البلد أو ذاك عبر حقب تاريخية متعددة، لذلك لا نستبعد تردد الحاج عمر وغيره من الفوتيين على موريطانيا لأسباب تجارية أو علمية، في حين يكمن السبب الثالث، في تصورنا، في تفوق بلاد شنقيط على غيرها من بلدان فوتا تورو Futa Toro وفوتا جالون على مستوى توفير الأساتذة الأكفاء، ذوي المستويات العلمية الرفيعة في اللغة العربية ومختلف العلوم الإسلامية العقلية والنقلية، وخصوصا في مدينة تيشيت[16]. الباحث الثاني الذي اهتم بالسودان الغربي بشكل عام وبحركة الحاج عمر الجهادية بشكل خاص هو "دافيد روبانسون David Robinson"، الذي زار المنطقة وحاول تتبع أخبار عمر بن سعيد منذ طفولته وشبابه، إلى أن أسس الدولة التجانية، غير أنه رغم إحاطته الشمولية بموضوع بحثه فإنه يلاحظ أنه مر على مسألة دراسة الحاج عمر بموريطانيا مرور الكرام، عندما اكتفى بالإشارة إلى احتمال رحيل الحاج عمر إلى جنوب موريطانيا حتى ولاتة شرقا من أجل الدراسة، موضحا في الوقت نفسه أن الروايات التي تتحدث عن ذلك ليست متينة بما فيه الكفاية[17]، وهو نفس الرأي الذي يميل إليه "موريس بويش Maurice Puech"[18].

أما جميل أبو نصر الباحث العربي الذي أنجز بحثا باللغة الإنجليزية عن التجانية في شمال إفريقيا وبلاد السودان الغربي، فلم يقف بدوره طويلا على إقامة الحاج عمر بموريطانيا ودراسته على فقهائها، لكنه ذكر في سياق حديثه عن نشأة الحاج عمر ورحلاته بين أقاليم فوتا تورو Futa Toro وفوتا

جالون Futa Jallon بحثا عن كبار العلماء، أنه شد الرحال إلى بلاد شنقيط للغرض نفسه [19].

ومما يشهد بحق على أن إقامة الحاج عمر بموريطانيا ودراسته بها أمر لا يرقى إليه الشك، ما ورد في دراسة لباحث موريطاني معاصر، مفيدة جدا، وهو الخبير بالمنطقة من " أن اعتماد عمر في تكوينه العلمي والفكري على أبناء بلاد شنقيط، ليس مقصورا على التلقي المباشر عن إخوانه المشايخ بل إن فيه جانبا آخر لا يقل عن ذلك أهمية، ونعني المنزلة العظيمة التي تحتلها المؤلفات والآثار العلمية الشنقيطية في تكوين الشيخ عمر..."[20].

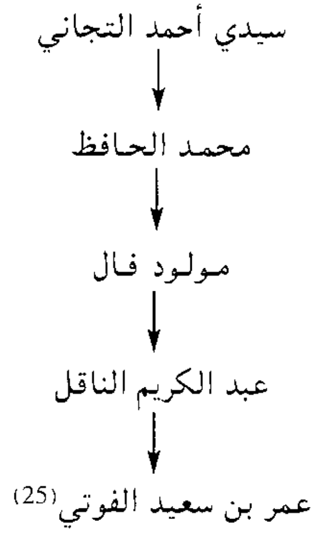
والواقع أن كل من تصفح العمل الجيد الذي قام به سيدي محمد مهيبو Sidi Mohammed Mahibou، ونور الدين غالي Noureddine Ghali ولويس برينير Louis Brenner، يدرك مدى تأثر الحاج عمر بأساتذته الموريطانيين والمغاربة من خلال أهمية الكتب الشنقيطية التي تتكون منها خزانته المشار إليها في الهامش[21].

لم يقتصر تردد الحاج عمر الفوتي على بلاد شنقيط وارتباطه بها على الجوانب الثقافية والعلمية، بل شمل ذلك أيضا الجانب الروحي، إذ تتفق كل المصادر والروايات على القول بأنه اختار التجانية طريقة صوفية له قبل رحلته الطويلة إلى بلاد الحجاز، بداية من سنة 1826[22]، وكان سنده فيها شيوخ شناقطة، أما سنده الفاسي فسوف لن يتمكن منه إلا بعد قيامه بالرحلة المذكورة.

ونخلص إلى القول أن شيخ الحاج عمر المباشر في السند التجاني الشنقيطي هو أستاذه عبد الكريم الناقل الفوتاجلوني الأصل الذي ارتبط تكوينه الثقافي والروحي بالفقهاء والشيوخ المرابطين بشكل متلازم ومتواصل لدرجة سطع معها نجمه في موريطانيا أكثر مما سطع في فوتا

جالون (غينيا)[23]، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، مما يعني أن كثرة تردد عبد الكريم الناقل على بلاد شنقيط جعلته يلتقي شيوخ التجانية هناك فقرر أخذ ورد هذه الطريقة عن أشهر مقدم لها آنذاك بالمنطقة وهو الشيخ مولود فال Mouloud Fal، الآخذ بدوره عن محمد الحافظ الشنقيطي الذي التقى مباشرة بالشيخ سيدي أحمد التجاني بفاس، فأخذ عنه الأوراد والتقديم في إعطائها[24].

وتبعا لما سبق يكون سند الحاج عمر الفوتي في الطريقة التجانية قبل رحلته الحجازية على الشكل الآتي :




عمر بن سعيد الفوتي[25]

قبل رحيله إلى المشرق العربي، كان الحاج عمر قد حفظ كتاب الله العزيز، وتمكن من تعاليم الدين الإسلامي، وعلى اطلاع كامل بأهم المذاهب الإسلامية، خصوصا المذهب المالكي، نتيجة تتلمذه على أساتذة إما مغاربة أو أخذوا عن المغاربة من بلاد شنقيط، وهو المذهب الذي وصل إشعاعه إلى الأصقاع الشنقيطية من فاس ومراكش والرباط ومكناس وغيرها من المدن المغربية، مثل ما وصل إلى المنطقة نفسها إشعاع الطريقة التجانية التي

أعجب عمر بن سعيد الفوتي بقواعدها الصوفية[26] منذ البداية، مما دفع به إلى أخذ أورادها.

ومما يزيد مرجعية الحاج عمر المغربية في الفكر والتصوف بلورة ووضوحا ليس فقط سعيه إلى أخذ أوراد الطريقة التجانية عن سند فاسي بشكل مباشر ونجاحه في ذلك بالحجاز، ولكن تطلعه إلى زيارة مدينة فاس، التي تأوي رفات الشيخ المؤسس للطريقة عندما كان في طريقه إلى الحج، وفشله في تحقيق هذه الرغبة مما جعله يشعر بالأسى والأسف، كما نلمس ذلك من خلال تأليفه الذي يحمل عنوان تذكرة الغافلين والذي جاء فيه على الخصوص: "... خرجنا من أوطاننا قاصدين حج بيت الله عازمين على سلوك طريق فاس لأنه طريقنا وأقرب إلى بلوغ مرادنا من غيره، وما يسر الله لنا ذلك الطريق لموانع حصلت لنا فيه..."[27].

لم يفصح الحاج عمر بن سعيد عن طبيعة هذه الموانع، قد تكون مرتبطة بالمرض الذي ألم به، وبافتراق أستاذه الناقل ورفيقه في الطريق عنه، وقد يكون مردها إلى انعدام الأمن في الطريق التي كان ينوي سلوكها في اتجاه المغرب، وقد تكون هذه الأسباب مجتمعة هي التي شكلت الموانع التي تحدث عنها، مع وجوب لفت الانتباه بخصوص هذا الموضوع إلى أننا لم نتمكن من معرفة متى صدر هذا التصريح عن صاحبه، هل عندما كان في بداية السفر رفقة أستاذه وقبل أن يصاب بمرضه، أم بعد شفائه واستعداده للرحيل رفقة أخيه علي في اتجاه فوتا جالون بنية ضم الشيخ عبد الكريم الناقل إلى رفقتهما.

ومهما كانت حقيقة هذا الأمر فإن الشيء المؤكد في هذا النص، هو رغبة الحاج عمر الأكيدة في زيارة فاس، وتأسفه الشديد على عدم تمكنه من ذلك، وكراهيته لطريق السودان التي وجد نفسه مجبرا على السير فيها وذلك "لكون أهل ذلك الطريق كفارا..."[28]، حسب تعبيره.

وفي هذا ما يدل على حبه للمغرب وتعلقه بمقدساته وشوقه لزيارته، لاقتناعه بأن ذلك من شأنه أن يحقق الكثير من أمانيه .ولشدة حنين هذا الرجل لفاس، نجد من الكتاب العرب من يرى أن الحاج عمر زار فعلا هاته المدينة ودرس على مشايخ التجانية بها[29]، وهو أمر ضعيف الاحتمال لم يشر إليه أي مصدر من المصادر التجانية أو غير التجانية، التي رجعنا إليها، ولم يتحدث عنه الحاج عمر نفسه في أي مؤلف من المؤلفات الكثيرة التي أنتجها.

وإذا كان حبه للمغرب ورغبته في زيارة فاس على الخصوص، لم تتحقق، فإنه كان ينوي ويتمنى تحقيق ما ينسيه هذا الفشل، خصوصا لما علم بخبر أدخل عليه البهجة والسرور، عندما كان في إقليم Air في طريقه إلى الحج. وهذا الخبر الذي تحقق غرضه منه، عبر عنه في رماحه بقوله : "...ثم لما وصلنا أرض التوارق أهير سمعت أن سيدي محمد الغالي في مكة المشرفة مجاور، ففرحت بذلك فرحا عظيما وسألت الله أن يرزقني ملاقاته، فاستجاب الله لدعائي بمحض فضله وجمعني معه في مكة المشرفة..."[30]. حقق الله رغبته إذن، في الالتقاء بمحمد الغالي، بمكة وتم هذا اللقاء بينهما بعد العصر في مقام إبراهيم عليه السلام[31]. وذكر عمر الفوتي أن مضيفه وشيخه فرح به فرحا كبيرا وأكرمه لما تفرس فيه من الصدق .وقدم إليه بنفس المناسبة كتاب جواهر المعاني قصد الاطلاع عليه، وظل مقيما معه حتى الفراغ من أداء مناسك الحج، ليشدا الرحال معا إلى المدينة المنورة التي دخلاها في فاتح محرم[32]. بعد ذلك حصلت أمور بالغة الأهمية للتلميذ مع أستاذه وشيخه الجديد، سيتأسس عليها كل مسار مستقبله في التصوف حالا واستقبالا كما يتضح من هذا النص : "... وجاورت معه تلك السنة في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، وسلمت له نفسي وحالي وألقيت

إليه القياد، وبقيت أخدمه قدر ثلاث سنين وجددت الأخذ عنه، ولقنني الأذكار اللازمة، ونظمني في سلك أهل الطريقة، واكتسبت منه الأنوار على وجه الشريعة والحقيقة[33].

أدى الحاج عمر في سنة 1244-1829/1245 حجته للسنة الثالثة والأخيرة، ليغادر بعدها مكة والمدينة بصفة نهائية[34]، لكن ليس قبل أن يقطف ما لا زال في حاجة إليه من الثمار، وما جاء من أجله من معارف وإجازات، في الطريقة لها بالغ الأهمية والاعتبار، على يد شيخه محمد الغالي الذي أسعفه في الحصول على كل ما يريده، بأمر من الشيخ التجاني نفسه، فصار هذا الأخير بفضل هذا الأمر كأنه شيخه.

ويتضح هذا المعنى من كلام الحاج عمر الذي نسوقه في النص التالي: "...فأخذ بيدي بعدما صلينا العشاء في المسجد النبوي حتى أوقفني بين يدي رسول الله (ص) تجاه القبر الشريف، وأوصل إلي ما أمره الشيخ، وبلّغ إلي ما حمله قدوتنا بإبلاغه إلي (...) ولهذا إن شئت أخذتها عن الشيخ التجاني نفسه (...) إلا أن الفضل للواسطة جزاه الله عنا خيرا..."[35].

إن تأكيد الحاج عمر على اهتمام سيدي أحمد التجاني به في هذا النص، واعتبار نفسه كأنه أخذ عنه، له ما يبرره في نظرنا، وهو التقليل من أهمية أخذه الأول عن محمد الغالي، كما مر بنا، وهذا ما ينسجم مع ما يريد إبلاغه للناس من المريدين والقراء وغيرهم، من أنه يستمد مرجعيته الصوفية في الحقيقة من الشيخ مؤسس الطريقة.

وقد أنهى الحاج عمر هاته الرحلة العلمية والروحية إلى بلاد المشرق، وهو على أهبة الاستعداد للعودة إلى بلاده، بالحصول على التتويج الذي كان يطمح إليه والذي جعل منه شيخا للطريقة التجانية وفقيها عارفا بالله في السودان الغربي لا نظير له، وموضوع هذا التتويج ينحصر في الإجازة التي

أجازه بها محمد الغالي[36]، والتي تأذن بإعطاء كل أوراد الطريقة وأذكارها لمن يريدها وفي لقب الخليفة الذي حصل عليه، من شيخه، حسب قوله، مشافهة [37] وموضوع لقب الخليفة هذا هو الذي جعله عنوانا للفصل التاسع والعشرين من رماحه.

هذه كانت هي أهم مظاهر الروابط بين المغرب والسنغال، من خلال شخصية الحاج عمر، قبل مرحلة الجهاد، فما هي تجليات هذه العلاقات خلال مرحلة الجهاد وقيام الدولة التجانية ؟

**ب -مظاهر التواصل بين الحاج عمر والمغرب خلال مرحلة الجهاد وقيام الدولة التجانية:**

لا يسع المجال هنا لبسط كل ما يتعلق بهذا الموضوع، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار كل الوثائق والمصادر التي تثبت التواصل الذي حدث بين الحاج عمر من جهة وشخصيات مغربية، من جهة ثانية، إما من شمال المغرب أو من امتداده الجنوبي ببلاد شنقيط، نظرا لكثرتها، ولذلك سوف نقتصر على تقديم أربعة نماذج من هذه الشخصيات، اثنان، من بلاد شنقيط، واثنان من المغرب.

**1. مظاهر التواصل مع الحاج عمر من بلاد شنقيط:**

تقدم العديد من الوثائق نماذج من أشهر الرجالات الشناقطة الذين تعاطفوا مع الحاج عمر، ووقفوا إلى جانبه لعدة أسباب أهمها:

-كونه درس في بلادهم وأخذ عنهم الطريقة التجانية

-ظهور حركة الحاج عمر الإصلاحية في فترة زمنية، كانت بلاد شنقيط تعاني فيها من سيطرة وطغيان الإمارات الحسانية[38].

-تطلع الشناقطة تبعا لما سبق إلى الحاج عمر وأملهم في أن تشمل حركته الإصلاحية بلادهم. ومن هذه الرجالات اخترنا اثنين :

*** أحمد العلوي التجاني الشنقيطي[39]:**

لقد لعب هذا الفقيه دورا كبيرا في ربط الصلات بين المغرب والسودان الغربي لعدة أسباب، منها:

- قرب بلاد شنقيط ومحاذاتها لمجال نفوذ الدولة التجانية بإفريقيا جنوب الصحراء خلال النصف الثاني من القرن.19

- مشاركته الفعلية في الأحداث التي مهدت لقيام هذه الدولة إلى جانب الحاج عمر.

- زيارته لشمال المغرب، وخصوصا فاس لتجديد تعلقه بشيوخه هناك مثل محمد أكنسوس (مراكش) والعربي بن السايح (الرباط)، وبلقاسم بصري (مكناس)، كما تشهد على ذلك عدة رسائل[40]، ولذلك فإن المعلومات التاريخية التي رصدها بخصوص جهاد الحاج عمر ونشر طريقته التجانية في حوضي السنغال والنيجر والصعوبات التي لاقاها من جراء ذلك، والتي حرص المؤلف على تنوير الرأي العام بها في شمال المغرب، انطلاقا من ميدان الأحداث أو من بلاد شنقيط، ضمنها كتابه، روض شمائل أهل الحقيقة في التعريف بأكابر الطريقة[41].

*** محمد بن محمد الصغير بن أنبوجه العلوي الشنقيطي (ت 1258/1875):**

هذا الفقيه الشاعر العلامة التجاني الطريقة، أهله موقع سكناه بتيشيت القريب نسبيا من بلاد فوتا وكارتا، مسرح عمليات الجهاد العمرية وتحركاته .ومع أن ابن أنبوجه كان متقدما في السن، فقد اختار الوقوف إلى جانب قضية الجهاد العمري بكل ما أوتي من قوة، وتحمل عناء السفر والالتقاء بالحاج عمر، وقد تم هذا اللقاء تبعا لما أورده الباحث أحمد ولد الحسن في نيورو Nioro سنة 1256/1873[42].

## 2 ـ مظاهر التواصل مع الحاج عمر من شمال المغرب :

يتعلق الأمر هنا بما كتبه مجهول فاس وبكتابات الفقيه محمد أكنسوس بمراكش.

*** مجهول فاس :تأليف حول الحاج عمر[43]:**

لم نتمكن للأسف من الحصول على نسخة للنص العربي لهذا المخطوط المجهول المؤلف، والذي قدم له وترجم محتواه هو "جول سالينك" Jules Salenc مدير مدرسة فيدرب Faidherbe بجزيرة كوري Goré e السنيغالية إلى الجنوب من دكار أنذاك .هذا المخطوط الذي يحمل عنوان سيرة الحاج عمر Biographie d'Al Haj Omar، يضم معلومات قسمها المترجم إلى أربعة أقسام :

-جرد بصفات الحاج عمر الحميدة وبقوة شخصيته العلمية والدينية، مع تتبع مراحل تعرفه على التجانية وانخراطه فيها.

-رسالة موجهة إلى علماء المغرب من قبل أحمد العلوي الشنقيطي السابق ذكره، بتاريخ 24 شوال[44] 1263/1882 ، الذي رافق الحاج عمر، كما علمنا لمدة طويلة من الزمن في عملياته الجهادية، وهي الرسالة التي حوت معلومات عن نوع التربية والتعليم التي يعطيها الشيخ الفوتي لتلاميذه ومريديه، بالإضافة إلى تقديم جرد لأهم الأحداث التاريخية للنزاع المسلح الذي يخوضه ضد أمير سيكو وملك ماسينا خلال سنوات1861-1863-1864[45].

- بعض المعلومات المتعلقة بالجانب الفكري والثقافي لشخصية الحاج عمر مع لائحة لأهم الكتب التي ألفها.

- الجزء الرابع والأخير من المخطوط والمتعلق بمناقب الحاج عمر هو الأكثر طولا على حد تعبير المترجم، لكثرة ما سرده المؤلف من كرامات وخوارق ظهرت على هذا الشيخ[46].

*** ثلاثة رسائل من الفقيه محمد أكنسوس إلى الحاج عمر:**

في هذه الرسائل، يمدح صاحبها الشيخ الحاج عمر الفوتي ويهنئه على ما فتح الله على يده من بلدان بالسودان الغربي، وما دخلت بفضله من أمم مشركة في الإسلام، كما يطلب قضاء بعض الأغراض في إحدى هذه الرسالة، مع ملاحظة أن واحدة فقط منها هي التي تحمل تاريخ كتابتها.

**- الرسالة الأولى[47] (غير مؤرخة):**

استهلها الفقيه أكنسوس مخاطبا الحاج عمر بقوله، بعد الحمدلة والبسملة والصلاة على النبي :

سلام كما فاحت أزهار سوسان ... وماست على كثبانها قضب البان
يحملها جيب الجنوب تحية ... تتم بمسراها نواسم ريحان [48]

إلى أن يقول :

أيا سمي الفاروق ووارث سمته ... وناصر دين الحق من غير بهتان

وهي طويلة جدا.

**- الرسالة الثانية[49] :**

هذه الرسالة غير مؤرخة بدورها، وهي عبارة عن قصيدة في مدح الحاج عمر أيضا، وقد جاء في مطلعها:

إلى تحية الأخيار ياقوت أزمان ... وقائد جند الله فوتي بلـــدان
من العاشق الفاسي نازح أوطان ... وسلام كما فاحت أزهار سوسان[50]

إلى أن يقول:

يا شمس قطرنا يا سور حرزنا ... ومن خاض أمواج الخطوب لفوزنا
ويا من به نسمو على عروشنا ... أيا سمي الفاروق يا باني عزنا[51]

وهي طويلة أيضا.

**- الرسالة الثالثة[52] :**

هذه الرسالة هي الوحيدة المؤرخة وتحمل تاريخ غرة ربيع الأول 1865/1277، وهي الرسالة التي أتت أكثر تفصيلا، وإفصاحا عن بعض الأغراض، مع اشتمالها على قدر مهم من المدح المنثور والمنظوم .وهذا ما جعل مضمونها يمتد على حوالي أربع ورقات، استهلها المؤلف ببيتين شعريين مدحيين في حق الحاج عمر:

إني ليشفيني النسيم إذا سرى      متضوعـا من تلك الآفـــاق
من مبلغ بالحي أهل مودتـــي      أني على حكم المحبة باق[53]

ثم استطرد قائلا ومخاطبا :

ناصر الحق عند تقاعد الأنصار، وفائدة الزمان والأعصار، وفتاح الأقطار والأمصار وقدوة أولي الأيدي والأبصار.. عماد المريدين وأستاذ السالكين... بحر المعارف والعلوم الزاخرة "أبو حفص سيدي الحاج عمر الفوتي أعز الله ذكرك ورفع ما ارتفعت السماوات قدرك"[54].

بعد ذلك انتقل الفقيه أكنسوس إلى صلب الموضوع الذي كان وراء كتابة هذه الرسالة والذي يمكن تقسيم الأفكار الواردة فيه إلى أربع نقط:

1. تهنئة الحاج عمر بالفتح الأعظم الذي حصل على يده بالسودان الغربي[55].
2. التعريف بنفسه للحاج عمر وطلب النصح والموعظة والمدد منه، وقد أظهر الفقيه أكنسوس في هذا الموضوع تواضعا ما بعده تواضع تقديرا وإجلالا له[56].
3. إشعاره بالاهتمام بأخباره وتتبعها[57].
4. التماسه من الحاج عمر إيلاء عناية خاصة لحامل الرسالة، التاجر الحاج محمد القباج ومساعدته على قضاء الغرض الذي جاء من

أجله، ويتعلق الأمر حسب منطوق الرسالة، بكون الحاج محمد القباج الفاسي، كان أحد أقربائه تاجرا في البلاد التي تخضع لنفوذ الحاج عمر، ثم وافته المنية هناك وترك تجارته وماله وأشياء أخرى متفرقة هنا وهناك، وعليه، يضيف نفس المصدر، فإن الحاج القباج المذكور توجه إلى تلك الديار بغية حيازة أموال قريبه " فإن وصل إليكم فالمرجو أن تكرموه وتؤووه وتحسنوا إليه حتى يحوز جميع ما يجب له من متروك ابن عمه، فإنه رئيس قومه وأمين جنسه..."(58).

وإذا كانت هذه هي أهم مظاهر الروابط التي تحققت بين المغرب والسنغال خلال القرن 19، من خلال شخصية الحاج عمر الفوتي، الذي وافته المنية سنة 1864، فما هي تجليات ودلالات العلاقات بين القطرين الشقيقين، في القرن 20، من خلال شخصية الفقيه التجاني المغربي سيدي أحمد سكيرج ؟

## II - دور الفقيه التجاني سيدي أحمد سكيرج في تمتين الروابط والصلات بين المغرب والسنغال خلال القرن 20 :

قبل التطرق لدور هذه العلاقة في تعزيز أواصر الصداقة، وتوثيق العلاقات بين المغرب والسنغال، نرى من المفيد التعريف بهذا الفقيه التجاني.

### 1. التعريف بالفقيه سيدي أحمد سكيرج :

ولد العلامة الحاج أحمد بن العياشي سكيرج بمدينة فاس عام 1295/ 1878 م، وبعد أن حفظ القرآن التحق بالقرويين عام 1309 هـ /1892م، ومنها كانت انطلاقته نحو المعارف والعلوم والفهوم، وشيوخه في العلم كثيرون، ترجم لعدد كبير منهم في كتابه قدم الرسوخ بما لمؤلفه من

الشيوخ[59]، كما قام بعدة رحلات طلبا للعلم والمعرفة، وبحثا عن الكتب والمصادر في شتى الفنون والعلوم. وتدل مؤلفاته الكثيرة على وفرة التصانيف التي قرأها، والمصادر والمراجع التي اعتمد عليها، كما تدل على أنه كان موسوعي الثقافة، فهو فقيه محدث ومفسر أصولي ومتكلم ومؤرخ ونحوي ولغوي وأديب شاعر وصوفي. أخذ الطريقة التجانية سنة 1315 هـ/ 1898م، وهو دون العشرين من عمره، وقد أذن له في ذكر أورادها العلامة سيدي محمد بن عبد السلام كنون، ثم الفقيه العلامة سيدي عبد المالك الضرير، والعلامة مولاي عبد الله بن إدريس البدراوي، وكلهم من أكابر علماء فاس وفضلائها، وسلطان المقدمين سيدي محمد بن العربي العلوي الزرهوني[60].

وفي سنة 1316 هـ/ 1899م، اجتمع بالشريف سيدي أحمد العبدلاوي الذي أجازه إجازة مطلقة بسنده العالي، ولقنه علوما وأسرارا وحكما وفوائد، وسلك به مسالك الرشاد[61].

وكان أول كتاب ألفه الفقيه أحمد سكيرج في الطريقة التجانية هو الذي يحمل عنوان "الكوكب الوهاج"[62] وذلك سنة 1318 هـ، ثم ألف بعده "كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب"، وهو الكتاب الذي أعطى شهرة كبيرة لمؤلفه.

وفي سنة 1907/1325 استدعاه لمكناسة الزيتون العلامة عبد الرحمان بن زيدان نقيب الشرفاء العلويين بنفس المدينة، فأقام عنده أياما، اجتمع خلالها بالكثير من الأدباء والمفكرين، فألف في ذلك رحلته المسماة : "الرحلة الزيدانية"[63]. أما تأليفه الذي يحمل عنوان "الرحلة الحبيبية الوهرانية" ، فقد أنجزه بعد أن قام برحلة إلى وهران عام 1911/1329، تلبية

لدعوة صديقه الفقيه العلامة سيدي الحبيب بن عبد المالك، فكانت مناسبة اجتمع فيها بالعديد من رجال العلم والمعرفة والدين، وطاف أثناءها بعدة جهات جزائرية، ورد ذكرها في رحلته الوهرانية التي ضمنها كل مشاهداته وملاحظاته أينما حل وارتحل[64].

أما بخصوص الوظائف التي تقلب فيها، فيمكن القول باختصار أنه، ابتداء من سنة 1900، اصبح يدرس العلم، فاستفاد منه عدد كبير من الطلبة وتخرج على يده الكثير من العلماء[65]. وفي غضون سنة 1907، انتقل إلى طنجة واشتغل كاتبا بمؤسساتها المخزنية، ثم عين ناظرا لأحباس فاس الجديد، ثم بعد ذلك قاضيا بوجدة ابتداء من سنة 1919، لكنه لم يجد بهذه المدينة وقتذاك معينا ومساعدا على الحق والفضيلة التي يتوخاها، فطلب من السلطان أن يعفيه منها. وكان وزير العدل آنذاك هو الشيخ أبو شعيب الدكالي، فتمت الاستجابة لطلبه وأعفي من القضاء بوجدة، وفي سنة 1922 عين بمدينة الرباط عضوا ثانيا بالمحكمة العليا، فأقام بالعاصمة إلى حدود سنة 1924، حيث تم تعيينه على راس القضاة بمدينة الجديدة ونواحيها[66]. وبقي في هذا المنصب إلى أن تولى القضاء بمدينة سطات التي ظل بها إلى أن مرض، فانتقل إلى مراكش قصد العلاج، وبها أدركه أجله يوم السبت 22 شعبان 1363 هـ / 12 غشت 1944، ودفن بضريح القاضي عياض[67].

تدل آثار الفقيه أحمد سكيرج الفكرية على أن معارفه كانت متنوعة، وإن طغى على إنتاجه العلمي الطابع الصوفي. وقد جاوزت مؤلفاته مائة وخمسين مؤلفا[68]، طبع منها حوالي أربعين كتابا[69]، من بينها[70]:

1. كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، نشر بفاس عام 1340 هـ وبمصر عام 1381 هـ.

2. رفع النقاب بعد كشف الحجاب فيمن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، ويقع في أربعة أجزاء تم نشرها بتطوان(دون تاريخ)وبالرباط عام 1971 و1975.
3. الكوكب الوهاج لتوضيح المنهاج في شرح درة التاج وعجالة المحتاج في فقه الطريقة التجانية، مطبعة النهضة تونس (دون تاريخ).
4. تنبيه الإخوان على أن الطريقة التجانية لا يلقنها إلا من له إذن صحيح طول الزمان، ولا يصح تلقينها عمن يلقن غيرها من الطرق كيفما كان، مطبعة النهضة، تونس 1339.
5. الظل الوريف في محاربة الريق، وهي أخبار عن الحرب الريفية أملاها عليه محمد أزرقان عند نفيه إلى الجديدة(مخطوط).
6. النفحات الربانية في الأمداح التجانية، طبع على الحجر بفاس عام1333.
7. نفع العموم بالمسامرة ببعض العلوم، وهي منظومة تكلم فيها على عدة علوم، المطبعة الرسمية العربية، تونس (دون تاريخ).
8. ذكرى زيارة سيدي أحمد سكيرج للقطر المصري سنة 1934/1352 في طريقه إلى المدينة المنورة، القاهرة( دون تاريخ.)
9. الرحلة المكية[71]، وهي رحلة إلى الحج سنة 1916/1334، ترأسها أحمد سكيرج مبعوثا من قبل السلطان مولاي يوسف لدى شريف مكة الملك حسين (غير منشور).
10. الرحلة الحبيبية الوهرانية، الجامعة للطائف العرفانية، طبعت بخط المؤلف بالمطبعة الحجرية بفاس سنة 1911/1329.
11. الرحلة الزيدانية، وهي رحلة إلى مكناس باستدعاء من النقيب مولاي عبد الرحمن بن زيدان عام 1326 هـ /1919م (لم تنشر).

12. سبيل الرشاد في المحاورة بين ذوي الانتقاد والاعتقاد، المطبعة الجديدة، فاس، 1358 هـ.

## 2 ـ دور الفقيه سيدي أحمد سكيرج في تمتين العلاقات بين المغرب والسنغال :

### أ ـ ملاحظات أولية :

نود في هذه الملاحظات الأولية أن نشد الانتباه إلى أن انهيار الدولة العمرية سنة 1891، لم يساهم في تقلص عدد التجانيين بالسودان الغربي، بل ساهم على العكس من ذلك في ارتفاع عددهم، وخصوصا في فوتا تورو، حيث برز الفرع العمري بشكل واضح، نظرا للسمعة الطيبة التي تركها جهاد الحاج عمر ضد الوثنية والتسلط الاستعماري. ولم تزد تعاليم الطريقة التجانية إلا انتشارا وتجذرا في السنغال خلال القرن العشرين، بفضل عمل شيوخ محليين مرموقين مخلصين مثل الحاج مالك سي قطب الشريعة والطريقة، الذي أعطى للتجانية إشعاعا منقطع النظير، بفضل مريديه المنتشرين عبر السنغال الغربي والأوسط. كما ساهم في هذا الانتشار بالسنغال زعماء مرموقون آخرون مثل الحاج عبد الله نياس بكولخ، وابنه وخليفته إبراهيما نياس، وأحمد بابا طال Ahmed Baba Tall بتيلون Thilogne، ومرابطو تيينابا Thìenaba والمقدمون العديدون الذين تكونوا على يدهم، من أجل الاتصال مع الطبقات الاجتماعية في مختلف أنحاء البلاد[72]. وقد ساهم في تقوية العلاقات بين تجانية السنغال والمغرب وخصوصا مدينة فاس حيث مقر الزاوية، الجولات والزيارات الرسمية التي يقوم بها أحفاد الشيخ سيدي أحمد التجاني، الوافدون من المغرب إلى السنغال، من جهة، والحجات أو الزيارات الفردية والجماعية من قبل مريدي الطريقة وأنصارها في اتجاه ضريح الشيخ المؤسس بمدينة فاس، بأعداد

لافتة للنظر في بعض الأحيان لكثرتها، غير أنه، يقول الأستاذ العميد عمر كان، إذا كانت هذه الزيارات أصبحت متعددة اليوم، فإن الأمر لم يكن كذلك قبل الاستقلال سنة 1960[73]، بسبب ما عاناه الاستعمار الفرنسي أمام المقاومة العمرية الشرسة خلال القرن 19، وخلال القرن العشرين أيضا باعتبار الانخراط المتزايد للتجانيين في مقاومة الاحتلال الفرنسي، مما جعل السلطات الاستعمارية بإفريقيا الغربية عامة والسنغال خاصة، تشدد المراقبة، وتفرض الحصار على تحركات التجانيين واتصالاتهم بالمغرب[74]، حيث كانت الحركة الوطنية والمقاومة المسلحة على أشدها ضد المستعمر الفرنسي .فهل نجحت محاولات الفرنسيين في الحيلولة دون تحقيق أي اتصال بين الشعب السنغالي والشعب المغربي، تجنبا لاشتداد المقاومة ضدهم ؟ الجواب بالنفي لأن الصلات ظلت مستمرة بفضل حب التجانيين السنغاليين لفاس وزاويتها، وبسبب ما وجدوه من عطف واحتضان وعناية على يد شيوخ التجانية بالمغرب مثل الشيخ سيدي أحمد سكيرج، الذي لعب دورا بارزا في تمتين الروابط بين البلدين.

**ب ـ مظاهر التواصل والترابط بين البلدين من خلال شخصية الفقيه سيدي أحمد سكيرج :**

إن المراسلات التي جرت بين الفقيه سيدي أحمد سكيرج، وعدد كبير من رجالات الطريقة التجانية بالسنغال، خلال القرن العشرين، كثيرة ومتنوعة ولذلك سنعرض لبعضها فقط .وهذه الرسائل هي أكبر دليل على أن الحصار الذي كان يضربه المستعمر على السنغاليين للحيلولة دون اتصالهم بمثقفي شمال إفريقيا عموما، والمغرب على الخصوص با ءت بالفشل. وقبل الانتقال إلى بسط القول في شأن هذه المراسلات، لابد من شد الانتباه إلى بعض الملاحظات :

1. كون هذه الرسائل تحمل كلها تواريخ صدورها إلا القليل جدا.
2. كونها صدرت في الفترة التي كان المغرب والسنغال خاضعين للاستعمار الفرنسي.
3. بعض هذه الرسائل تحمل تواريخ كانت الحرب العالمية الثانية، تدور رحاها خلالها.
4. خلو هذه الرسائل من معلومات، ولو قليلة، تتحدث عن ظروف الاحتلال أو مجريات الحرب العالمية الثانية.
5. هذه المراسلاتِ، لا نتوفر مع الأسف على ما هو صادر منها إلى تجانيي السنغال من الفقيه أحمد سكيرج، بل معظم الرسائل التي نوظفها في هذا البحث، مصدرها تجانيو السنغال، جوابا على رسائل شيخهم الفقيه سكيرج ونتمكن من خلالها في غالب الأحيان من معرفة الموضوع الذي راسلهم فيه الفقيه نفسه.
6. كثرة هذه الرسائل دليل قاطع على أن التواصل لم يتوقف قط بين المغرب والسنغال.
7. مستوى اللغة والأسلوب في هذه الرسائل تدل على أن الدرجة الرفيعة التي صارت اللغة العربية تحتلها في عقول وقلوب وشعور رجالات الأمة السنغالية من علماء وفقهاء وشيوخ طرق.

يمكن تقسيم هذه الرسائل من حيث مضامينها والمواضيع التي تطرقت إليها إلى عنصرين أساسيين، الأول يتحدث بشكل عام عن أخبار وأغراض دنيوية كالتجارة، والثاني يدور فحواه حول قضايا توسلية ودينية وطلب الإجازات.

### 1. رسائل إخبارية حول أغراض دنيوية كالتجارة والفلاحة:

في رسالة تحمل تاريخ 18 ذو الحجة عام 1344 هـ /1926م، موجهة من الشيخ الفاضل العلامة الشهير سيدي إبراهيم بن عبد الله إنياس التجاني

الكولخي، إلى الشيخ الفقيه سيدي أحمد سكيرج، يخبره أنه توصل برسالته، وبلغ سلامه إلى الحاج محمد وسيدي أحمد سالم، وأنه سمع بشروعه في نظم الشفا ولذلك فهو يدعو الله أن يتمه أحسن الإتمام، كما أخبره بأنه عازم على المجيء إلى فاس، صانها الله من كل بأس لزيارة الشيخ رضي الله عنه، "والاجتماع معكم أيضا، كل ذلك يكون بحول الله وقوته في العام المقبل بعد التزويج"[75].

وفي رسالة ثانية من الشخص نفسه إلى نفس الشخص صادرة من مدينة كولخ خلال نفس السنة أي 1926/1344 من دون تحديد الشهر، يخبر إبراهيم الكولخي الفقيه أحمد سكيرج، أنه رجع من الموضع الذي كان فيه في البادية قصد الحراثة له ولأخيه الخليفة الحاج محمد، وأنه لقي محبه حقا المقدم الفاضل الشريف المنيف محمد بن عثمان العلمي الذي " قرأني السلام من عندكم". ويضيف قائلا : "وبلغني وصيتكم وفق ما في كتابك في شأن أخي المقدم، فسوف لا تسمع مني ما تكره أبدا إن شاء الله من المنازعة والمنافسة وطلب الرياسة وادعاء المشيخة، ولا أتنافس في ذلك أبدا..."[76].

وكتعقيب على هذا النص يظهر جليا أن الفقيه سيدي أحمد سكيرج كان يلعب دورا بارزا في التربية الروحية والفصل في النزاعات بين تجانيي السنغال، لسبب أو لآخر، وهذا ما كان يجلب له احترام الجميع .ونقرأ في رسالة ثالثة للشيخ إبراهيم أنياس، إلى الفقيه سكيرج بتاريخ 10 جمادى الأولى 1937/1356[77] ، مخبرا إياه أنه تشرف بوصول رسالته التي تخبره بوصول الأمانة مع القصيدة المنتقدة لابن الموقت[78].

بعض هذه الرسائل تخبرنا أن أصحابها ظلوا أوفياء لشيخهم الفقيه أحمد سكيرج، حتى بعد رحيلهم عن السنغال للاستقرار في بلاد الحجاز، واستمروا من خلاله أوفياء لفاس وزاويتها التجانية. ونقدم فيما يلي رسالتين

تشهدان على هذا الوفاء، وهما لأحمد المختار الفوتي التجاني بالمدينة المنورة يذكر في الأولى وهي بتاريخ 10 شوال 1933/1352، أن سبب تردده في الكتابة إليه قبل هذا الأوان، هو انتظار وصوله إلى الحرمين الشريفين، وعندما طال انتظاره قرر مكاتبته، وأخبره في نفس الرسالة أن أحد علماء المدينة يسلم عليه، وقد اشتاق إلى رؤيته جدا، واسمه الشيخ عبد الرؤوف[79]. أما الرسالة الثانية بتاريخ 13 صفر 1934/1353 ، فيخبر فيها الشيخ أحمد سكيرج أنه توصل بمكتوبه، وكان يوم وصوله ليس كباقي الأيام وقد كان يوم تلاوته على الإخوان والأحباب، المتعلقين بحبل الانقياد، أعز عيد من الأعياد "ودعوا الله على أن تكونوا معنا في المدينة مجاورين، حتى تصبح مرجعا لهم في جميع أمورهم الدنيوية والدينية..."[80].

وفي رسالة واردة من كولخ تحمل تاريخ 9 صفر 1934/1356 باسم الحاج عبد الرحمن بن الحاج محمد بن عبد الله التجاني الكولخي يخبر فيها الفقيه سيدي أحمد سكيرج، أن مريدا من السنغال توجه إلى زيارته، واسم هذا المريد سك، ويطلب منه أن يعتني به، كما يطلب منه أن يبعث له نسخة تامة من كتاب رفع النقاب[81].

كما نقرأ في رسالة غير مؤرخة، ولا يعرف مكان صدورها، وهي باسم خليل بن أحمد بن سالم، خبر وفاة والد صاحب الرسالة أحمد سالم، وعمه سيدي الحاج عبد الحميد كان الذي توفي يوم 4 ربيع الثاني 1932/1351، بينما توفي الآخر (الوالد)، قبله بأيام، مخلفا أولادا أكبرهم سيدي عثمان كان، إمام الزاوية، وتفيد الرسالة أن سيدي أبو بكر سي بن الحاج مالك سي، يوجد في ظروف الوفاة هاته في دار صهره عبد الحميد كان، يواسي الأهل ويصلح أمور الرعية. وبالمناسبة فإن باعث الرسالة يطلب من الفقيه سكيرج أن يوجه رسالة تعزية لأهل الزاوية الكبرى وإمامها عثمان كان ليزدادوا إيمانا"[82].

كثيرة هي الرسائل الصادرة عن سيدي إبراهيم بن الحاج عبد الله أنياس التجاني الكولخي، حول أغراض متعددة، ومنها، علاوة على رسالتيه السالفتين:

-رسالة بتاريخ 18 ذو الحجة 1926/1344، يخبر فيها الفقيه سكيرج أنه توصل برسالته وفهم مضمونها جملة وتفصيلا، مؤكدا على أنها وصلت لكولخ بعد ذهابه إلى محل التجارة، فمكث هناك مدة شهر، لكنه وجد الرسالة بعد عودته كما يرغب ويرضي "لله الحمد والشكر"[83].

-رسالة من الشخص نفسه إلى الشخص ذاته مؤرخة بـ 23 ربيع الأول عام 1929/1347، يذكر فيها أن سبب تأخره في الكتابة إلى الشيخ سكيرج، أنه كان منذ شهر في قرى البادية مشتغلا بالفلاحة والتدريس[84].

-رسالة بتاريخ 23 جمادى الثانية 1942/1360، يذكر فيها أنه مر عام ولم يتلق أي جواب من الشيخ سكيرج، مفيدا في نفس الوقت أن " دولتنا مشمرة على ساق الجد في الائتلاف بين الناس وتحريضهم على الحراثة وتوقير الصغير والكبير..."[85]).

-رسالة تحمل تاريخ 17 محرم 1943/1362، من كلوخ إلى مدينة سطات[86] يخبر فيها الشيخ سكيرج أن تأخر الجواب، يرجع السبب فيه إلى أنه كان لا يريد إرسال الجواب "إلا بعد تسويق الزيت الموجة لحضرتكم المباركة، وتأخر قبض الإذن من الحكومة وإلى اليوم ما قبضته، والطنبور مهيأ، ما حبسه عن السفينة إلا الإذن من الحكومة، وقد طلبت الإذن وروجته وأرسلت إليكم برقية أيام سنوات الحرب في المغرب، وقد أقدرت نعمة الله على المسلمين في دفاعه عنهم، ودولتنا الفخيمة نرجو الله أن ينصرها على عدوها وفق بغيتها ببركة سركم..."[87].

-رسالة أخيرة من هذه الرسائل ذات الأغراض التجارية، أرسلها محمد بن الحاج عبد الله إنياس الكولخي، وهو أخ لإبراهيم السابق ذكره، ورادة من كولخ بتاريخ فاتح محرم 1944/1363، يخبر فيها الفقيه سكيرج أن ابن زيدان[88] بعث إليه( إلى محمد الكولخي )جزءا من تاريخه[89]، وأضاف قائلا : "وأما الكتب التي وجهها إلي أحمد حسين الشيخ، فقد وجهت إليك من ثمنها 100 ريال من ثمن كشف البلوى[90]، وبقي من ثمنه 27 درهما و21 فرنكا .ولكن ما ذكرت أنه قال لك بعث إلي من كشف البلوى 192 نسخة، فإني ما وصلني من كشف البلوى غير 170 نسخة في ثلاث لفائف، ولكن سأرسل لك على طبق دعواه، جبرا لخاطره لكونه من خاصة أحبابك، وأنا أحب من يحبك وأطلب رضاه، وأما الأدلة المقنعة[91]، فقد وافق حسابه ما وجدناه منها بل زاد بعشرين، لأنك كتبت في رمزها 122 ونحن وجدنا 142. وأما الذكرى[92] فقد غلط فيها أيضا لأنه كتب عدد 200 وما وصلنا منه إلا عدد 155 نسخة، وهذا هو الحق، وزامن إتيان هذه الكتب الثلاثة اقتراب بيع كرت[93]. ومع كثرة رغبة الناس فيها فالمانع قلة الفضة لأنها حبست عند المفتش في دكار زمنا طويلا، وقد خلصتها بخمسين ريالا بحضرة الحاج عبد الرحمان في حانوت عبد العزيز الشريبي، وقد حبسها المفتش بعد ذلك أكثر من شهرين، وإلى الآن لم يبع منها شيء لفوات زمن الرواج، وسأوجه لك ثمنها متى بيعت إن شاء الله تعالى، ولكن لا أخالها تباع إلا في العام المقبل كما هي عادة البلاد..."[93]. ويؤكد له في نهاية هذه الرسالة أنه مستعد للبيع، طالبا منه في الوقت نفسه أن يبعث إليه صندوقا من الجزء الثاني من رفع النقاب، والشطحات السكيرجية.

وننتقل الآن إلى المحور الثاني من هذه الرسائل :

## 2 ـ رسائل توسلية ودينية وأخرى في فقه التجانية وطلب الإجازة والأسرار:

هذه الرسائل كثيرة، وفيما يلي بعض منها، وشيء من مضامينها.

– رسالة من مدينة كولخ بتاريخ 27 جمادى الثانية 1927، بعثها الحاج محمد بن الحاج عبد الله الكولخي (نياس)، مخبرا إياه أنه لا زال يراه في النوم دائما، ومما زادني فرحا يقول صاحب الرسالة : "تعبير الرموز التي عجز عن تعبيرها أكابر الفحول والوعد الذي وعدتني به بأنك سترسل إلي كيفية تبديل الحروف ومعرفة حل الرموز عن قريب، مصاحبا بخط يد الشيخ، رضي الله عنه..."[95]. كما طلب من الشيخ سكيرج في نفس الرسالة أن يرسل له بعض الكتب مثل كتاب نيل الأماني، وأخبره بالمناسبة أنه أرسل إليه قصائد في مدح الرسول(ص)، وشروعه في نظم رسائله (ص)إلى الملوك والقبائل.

–وفي رسالة ثانية من نفس الشخص إلى نفس الشخص بتاريخ 9 صفر 1934/1356، يخبره أنه توصل برسالة، مفيدا أنه لم يقرأ الدعاء السيفي بعد وفاة الوالد، "ولكن ربما أعطيته لبعض المحبين لما رغبوا فيه من فضله، مع أنني ضنين بكل ما عندي مما هو سر من أسرار الطريقة، وأعلمكم أن أكثر توجهاتي بصلاة الفاتح لما أغلق لا غير..."[96].

–وفي رسالة ثالثة من نفس الشخص إلى الفقيه سكيرج، غير مؤرخة، يلتمس منه من خلالها أن يمده بأمداد باطنية تلين بها عريكة الصعب حتى يفيء إلى أمر الله، راجيا منه في نفس الوقت أن يوافيه بخط الشيخ إن يسر الله ذلك[97].

مثل هذه الرسائل بعث بها إبراهيم بن الحاج عبد الله التجاني الكولخي، وهو أخ الحاج محمد السابق ذكره، من هذه الرسائل، بالإضافة إلى رسائله في المحور السابق :

-رسالة من كولخ بتاريخ 23 ربيع الأول 1929/1347، إلى الفقيه سيدي أحمد سكيرج يقول فيها :"... وإني يا سيدي أذكرك، ولا حول ولا قوة إلا بالله، بما وعدتني به في الزمن الغابر، وهو إذنك لي في الطريقة بالإذن العام في تربية الخلق بالقول والعمل وإرشاد التلاميذ وتلقين الأذكار والأوراد التجانية عموما وخصوصا...".

-وفي رسالة ثانية تحمل نفس التاريخ، يخبر الشيخ سكيرج أن الله من عليه بزوجة تسمى عائشة صار "فادع الله لي بالبركة والنسل الصالح، وقد ولد لي ولد في الشهر الماضي، وكدت اسميه بأحمد التجاني (...) شوقا ومحبة، فأمرني الخليفة بتسميته بأبي بكر الصديق..."(98).

-رسالة ثالثة منه أيضا تاريخ 12 رجب 1934/1356، يخبر فيها الفقيه سكيرج، بأنه قوي عزمه على زيارته متى ما وجد فراغا، كما يطلب منه أن يعطيه الإجازة في رفع النقاب وغيره من تآليفه المفيدة، " وابعث لي شيئا منها أدرسها في الزاوية، وإن طبعتم جنة المريد فاجعلنا من أهلها، وإن كتبتم لنا الإجازة في كلها وأذبتم لنا فيه مما يرجع لطريقتنا *** هي وعجل لنا بما أشرتم لنا من إقامة شعائر صلاة الجمعة جمعا في الزاوية، فإني لا أنتظر إلى جوابكم..."(99).

- وفي رسالة رابعة من الشخص نفسه إلى الفقيه سكيرج بتاريخ جمادى الثانية 1941/1360، يخبره أنه أنكح ابنته لصاحبه علي بن الحسن سيس " فادع الله أن يبارك في نكاحها..."(100).

-رسالة خامسة من نفس الشخص إلى نفس الشخص تحمل تاريخ 12 رجب 1937/1356، يخبره قائلا : "لقد تم بمددكم سقف الزاوية ولم يبق من عمل البناء إلا رفع المنارات، وبيتين في الأعلى للخلوة(101).

-وفي رسالة من كولخ تحمل تاريخ 7 جمادى الثانية 1338/1920 لمحمد زينب بن الحاج عبد الله أيناس، ورد على لسان صاحبها : "...أطلب من كرمك الجم إجازة مطلقة عن التقييد تبركا بك وإن مننت علي سيدي بتقرير طابعك فيها فأجرك على الله وحده..."[102].

ومن القضايا التي وردت في هذه الرسائل حول الفقه الإسلامي بشكل عام وفقه الطريقة التجانية بشكل خاص، نقدم نموذجين لذلك[103].

-رسالة من ابن الشيخ عبد الله إبراهيم من كولخ تحمل تاريخ صفر 1926/1344، تتضمن أربعة أسئلة موجهة للشيخ سكيرج :

**السؤال الأول** : حول ما يجري في بعض إجازات الشيوخ الكمّل ضمن كتبهم، كقول بعضهم للآخرين : قد أقمناك خليفة عنا (...) وإذا كان المتعارف عليه أن يكون الخليفة واحدا، والخلفاء في مثل هذا كثيرون، وربما يكون منهم اثنان في قرية واحدة، فهل يكونان معا موصوفين بتلك الصفات ومستحقين بتلك الحقوق التي في الرماح ؟

**السؤال الثاني** : عن حكم الشراب المدعو عند النصارى (بمانط ركليس) فقد تعاطى أهل هذه البلد لشربه للتداوي وغير التداوي.

**السؤال الثالث** : الكلب إذا ولغ في إناء ما يغسل سبعا، فكيف إذا ولغ الكلب المعنوي في الإناء المعنوي، فبأي شيء يغسل وأية كيفية يغسل؟

السؤال الرابع : الاسم الأعظم : فقد لقيت بعض أهل المعرفة يدعي أن الاسم الأعظم الخاص بالذات العلية لغة عربية فصحى، وأشكل علي ذلك لأن اللغة العربية حديثة والاسم قديم .

-النموذج الثاني تقدمه رسالة من المدينة المنورة بتاريخ 13 صفر 1934/1353، صاحبها أحمد المختار الفوتي التجاني، ورد فيها على لسان كاتبها "سيدي قد عثرت في بعض مؤلفات الطريق أنه إذا لم يحضر المريد

صور مشايخه وقت أداء الورد، لم يصل إلى المقصود أبدا، فإذا صح هذا فأي شيخ يجب على المريد إحضاره، هل شيخ الطريقة أم الشيخ الذي قدمه وأمره بإعطاء الورد[104] ؟

ونختم هذه المجموعة من الرسائل، برسالة جوابية من الفقيه العلامة الشيخ أحمد سكيرج، إلى المقدم العلامة الحاج مالك سي، وبها نص الإجازة التي طالبها هذا الأخير. ومما ورد فيها (الإجازة)، بعد الحمدلة والصلاة على النبي الكريم على لسان كاتبها:

"... أما بعد أيها الأخ في الله فقد وافاني كتابك العزيز الذي هو عندي أولى من آلاف اللويز (...). سيدي قد اطلعت فيه على ما أمرتني سيادتك، من طلب الإجازة، وجعلتني أهلا لهذه المفازة، مع أنني لا أستحق ذلك عقلا ونقلا (...) ولما أمرتني بذلك، تحتم علي المسارعة للجواب على ما هنالك، اغتناما لدعائك الصالح (...)، فقلت وعلى الله استعنت، ومن بحر سيدنا رضي الله عنه استمدت، قد أجزتك سيدي في كل ما كتبت يدي، وبكل ما لدي من سند، عن كل شيخ لي معتمد، وبكل سر تلقيته، مما كتمته أو أمليته، إجازة تامة مطلقة، عامة .وأذنت لك في التقديم المطلق في هذه الطريقة بين ذوي الحقيقة، وجعلت لك سيدي في هذه الإجازة بالإذن الخاص والعام، أن تأذن من شئت بما شئت كما شئت من ذلك بالإذن التام..."[105].

كانت هذه باختصار شديد هي بعض الرسائل فقط، من تلك التي كانت بعثت إلى الفقيه سكيرج، إما جوابا على رسائله، أو طلبا لأغراض معينة، دينية ودنيوية وروحية، وشكلت في الوقت نفسه صلة وصل مستمرة بين المغرب والسنغال رغم ظروف الاحتلال والاستعمار التي كان يخضع لها البلدان الشقيقان خلال النصف الأول من القرن العشرين.

ولا أريد أن أختم حديثي عن الروابط المتينة التي ميزت العلاقات الطيبة بين المغرب والسنغال، عبر القرون والأجيال، خصوصا بعد انتشار تعاليم الطريقة التجانية، في جنوب نهر السنغال، دون أن أقدم هذه الشهادة حول الموضوع نفسه للأستاذ عمر كان، الذي أكد في إحدى مداخلاته بفاس أن بروز التجارة الأطلسية، قلل وتيرة المبادلات التجارية والدينية بين السنغال والمغرب من غير أن يقضي عليها، مضيفا أنه كان يوجد في بلاط ملوك كايور والولوف، فقهاء مغاربة (مرابطون)، منذ القرن 15، كانوا في الوقت نفسه تجارا وكتابا .وقد لعبوا دورا حاسما في انتشار الإسلام المتشبع بالمذهب المالكي. الخط المغربي يضيف نفس المصدر هو المعتمد في السنغال والسودان الغربي، إضافة إلى أن الطلبة السود كانوا يذهبون للدراسة في السوس المغربي، وفي فاس ومراكش[106].

لقد فشل الغزو الكولونيالي في محاولته عرقلة انتشار الإسلام في السنغال بنهجه سياسة مراقبة تعليم القرآن والثقافة الإسلامية والعمل على الحد من الاحتكاك والالتقاء مع إفريقيا الشمالية عموما ومع المغرب على وجه الخصوص، كما يضيف نفس المصدر أن العلاقات مع المغرب تقوت بفضل الانخراط الواسع والمتزايد للجماهير في الطريقة التجانية التي استقر مؤسسها بفاس ومات بها. إن أمنية كل مريد تجاني أن يتمكن ولو مرة في الحياة من زيارة فاس، مثل ما أن أمنية كل مسلم هو حج بيت الله الحرام. ويمكن أن نؤكد اليوم، يقول العميد كان، أن رابطة علماء السنغال والمغرب، لا تزيد هذه العلاقات إلا متانة، ولذلك فإنه انطلاقا من السنغال لا توجد رحلة جوية على متن الخطوط الجوية الملكية المغربية، ليسس بها حجاج تجانيون في أتجاه فاس، كما أن المراقبة الصارمة على الدخول إلى المغرب، المرتبطة بمحاربة الهجرة السرية، لم تغير شيئا من هذه الحقيقة[107] .

* * *

## هوامش :

1. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، المسلمون والاستعمار الأوربي لإفريقيا، عالم المعرفة، عدد139 ، يوليوز1989 ، ص.80 :

2 - Jwando Bokum (Demba) ; El Haj Umar Tall, bandes n° 44- 45- 46 déposées au Département de Littérature et Civilisation Africaine de l'I.F.A.N., Université Cheikh Anta Diop, cité par Madina Ly Tall, un Islam militant en Afrique de l'Ouest au 19ème s, Paris, 1991, pp. 76- 77 et note 77.

3 - Ly Tall (M) , op. cite, p. 78.

4 - Ducoudray (E), El Haj Omar, le prophète armé, Abidjan, 1983, p. 7.

5 - Ly Tall (M) , op. cité, p. 78.

6 - Robinson (D), La guerre sainte d'Al Hajj Umar, traduit de l'Anglais par Henry Tourneux et Jean Claude Vuillemin. Ed. Karthala, Paris, 1988, p. 78.

7. يوجد هذا الإقليم بالضفة الجنوبية لنهر السنغال.

8 - Ly Tall (M) , op. cité, p. 79.

9 . يوجد هذا الإقليم في غينيا إلى الجنوب من أعالي نهر السنغال (انظر الخريطة).

10. هو التاريخ الذي قدمته مادينا لي طال Madina Ly Tall في دراستها (ص83)، وذكرت في شأنه أنها استقرت عليه بعد أن أكدته لها عدة روايات شفوية، غير أن باحثة أخرى كانت قد استقرت على سنة 1825، وهي كلودين كيريش، في دراسة لها خلال سنة 1980، انظر:

11. أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، القاهرة 1958، ص1، ثم ص 422 وما بعدها.

12. الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والعلوم، تونس 1987، ص 36 على الخصوص، ثم الصفحات 122 -121 -112 -111 -98 -73 -52 -40 -39، وغيرها كثير في ثنايا هذا الكتاب.

- Claudine Gerresch - Dékais (C), Tadhkirat al Al Mustarchidin wa Falah a-t-tali-din, épitre d'Al Haj Umar Tal. Introduction, édition critique du texte arabe et traduction annotée par Claudine Gerresch Dékais, Bulletin de l'I.F.A.N., T 4, série B, n° 3, 1980, p. 524.

13 . Ly Tall (M), op. cite, pp. 79- 80.

14 - Ibid.

15 - Ibid, p. 80.

16. أحمد ولد الحسن، الحاج عمر الفوتي والمدرسة التجانية في تيشيت، ضمن أعمال ندوة " :ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفوتي تال (1797-1998)، المنعقدة بدكار - السنغال، من 14 إلى 19 دجنبر1998 ، منشورات، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2001 ص 67 وما بعدها.

17 - Robinson (D), op. cité, p. 72.
18 - Cheikh El Haj Omar, les Rimah : un traité de sciences religieuses musulmanes, écrit en Arabe et traduit par Maurice Puech, (Dactylographie), Université de Dakar, 1967, p. 4.
19 - Jamil Abu Nasr, The Tijanyya, A sufi order in the modern world, Oxford, Université Press, London, New York, Toronto, 1965, p. 107.

20 -أحمد ولد الحسن، الحاج عمر الفوتي وبلاد شنقيط، ملاحظات في العلاقات الثقافية والسياسية، ضمن أعمال الندوة الدولية المنعقدة بتمبكتو ما بين 9 و 14 غشت 1995، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، تونس 1997 ، ص.35 :

21 - Noireddine Ghali, Sidi Mohammed Mahibou et Louis Brenner, Inventaire de la Bibliothèque Umarienne de Ségou, Edition C.N.R.S, Paris 1985.

22 -ليس هناك اتفاق بين الباحثين في الموضوع حول هذا التاريخ الذي افترضته كلودين كيريش Claudine Gerresch في تذكرة المسترشدين:
Tadhkirat al Mustarchidin وهناك من يفترض سنة 1827 وسنة .1820 انظر :

- Fernand Dumont, l'Anti Sultan ou Al Haj Umar Tal du Fouta, combattant de la Foi (1794-1864), Paris 1974, p. 11.
23 - Ly tall (M), op. cite, p. 12.
24 - Anonyme de Fès la vie d'Al Haj Omar : Traduction d?un manuscrit arabe de la Zaouia Tijanya par Jules Salenc, Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques, 1918, p. 410.
- Chiekh El Hadj OmarÅ, les Rimahì op. Cité, pp. 4- 5

25ـ عمر بن سعيد الفوتي، رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، منشور على هامش جواهر المعاني لعلي حرازم برادة، بيروت، 1988 ج1، ص 191.
26ـ عمر بن سعيد الفوتي، رماح... م .س، ج1 ، ص 191.
-أحمد بن الأمين الشنقيطي، م.س، ص 30-241-242.

23 - Tadhkirat al Ghafilin, ou un aspect pacifique peu connu de la vie d'Al Haj Umar. Introduction historique, édition critique du texte arabe et traduction annotée par Claudine Gerresch Dékais, Bulletin de l'I.F.A.N, série B, n°4, 1977, p. 898.

28ـ نفسه.
29ـ نعيم قداح، إفريقيا الغربية في ظل الإسلام، الجزائر 1975، ص 119. وفي نفس الصفحة جعل نعيم قداح ولادة الحاج عمر سنة 1897 بدل سنة 1797، وقد يرجع هذا الخطأ إلى المطبعة أو السهو.
30ـ عمر بن سعيد الفوتي، رماح حزب الرحيم، م .س، ج1، ص 192.

31. نفسه، ج1، ص 192.
32. من دون أن يذكر السنة.
33. عمر بن سعيد الفوتي، رماح، م .س، ج1، ص 192 -193.

34 - Tadhkirat al ghafilin, op. Cité, p. 891.

35. عمر بن سعيد الفوتي، رماح، م .س، ج1، ص.194 :
36. تحمل هذه الإجازة تاريخ 22 ذي الحجة 1244 ، ويوجد نصها كاملا بالصفحة 195-194 من الجزء الأول من رماح حزب الرحيم...
37. عمر بن سعيد الفوتي، رماح، م .س، ج1، ص 195.
38. أحمد ولد الحسن، الحاج عمر الفوتي وبلاد شنقيط، م .س، ص 36.
39. للمزيد من التفاصيل حول هذا الفقيه التجاني، يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية :
- روض شمائل أهل الحقيقة، في التعريف بأكابر الطريقة، وهو أحد مؤلفاته.

40 - Anonyme de Fès, op. Cité.

- كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب لمؤلفه الفقيه أحمد سكيرج.
40. عدد هذه الرسائل أربعة، انظر:

41 - Bibliothèque Nationale de Paris (B.N.P), Fonds Archinard, Manuscrit n° 5484, F° 115- FF° 114 - 115 - FF° 113 - 114 - F° 116.

41. لازال هذا الكتاب مخطوطا، حسب ما نعلم ونتوفر على نسخة منه.
42. سيدي عبد الله بن سيدي محمد بن محمد الصغير بن أنبوجة العلوي التيشيتي، ضالة الأديب، تحقيق ودراسة أحمد ولد الحسن، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (سيسكو 1996)، ص 43 و 58.

43 - La vie d'Al Haj Omar, Traduction de Jules Salenc, op. cité, p. 406.

44. محتوى هذه الرسالة هو نفسه الذي وجه منه نسخة إلى المغرب، وبذلك يمكن القول أن مجهول فاس كان حيا خلال سنة 1863 أو بعدها على الأقل، كما تجدر الإشارة إلى أن نص هذه الرسالة هو المنشور بكتاب كشف الحجاب لمؤلفه الفقيه التجاني أحمد سكيرج.

45 - Anonyme de Fès, la vie d'Al Haj Omar, op. cité, p. 406.
46 - Ibid, pp. 420 à 421.
47 - Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Archinard, Manuscrit n° 5582, F° 57.
48 - Ibid.
49 - Centre de Documentation et de Recherche, Ahmed Baba (CEDRAB), Tombouctou, Manuscrit n° 184.
50 - Ibid.
51 - Ibid.
52 - Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Archinard, Manuscrit n° 5705, FF° 84- 87.
53- Ibid, F° 84.

54- Ibid,
55- Ibid, F° 84.
56- Ibid,
57- Ibid, F° 85
58- Ibid,.

59. محمد الراضي كنون، رسائل العلامة القاضي أحمد سكيرج، دراسة وتحقيق، مرقون على الحاسوب، سنة 1997 ، ج1، ص 12.
60. أحمد سكيرج، رفع النقاب بعد كشف الحجاب فيمن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، مطبعة الأمنية، الرباط1971، ج3، مقدمة الكتاب.
61. أحمد سكيرج، كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، لبنان، بيروت 1988 ، ص 200.
62. عنوان هذا الكتاب الكامل هو : الكوكب الوهاج لتوضيح المنهاج في شرح درة التاج وعجالة المحتاج، في فقه الطريقة التجانية .انظر :محمد الراضي كنون، م .س، ص 23.
63. نفسه، ص 17.
64. من أجل معرفة أشمل وأعمق حول الرحلة الحبيبية الوهرانية، يمكن الرجوع إلى:
- أحمد الأزمي، انطباعات فقيه متصوف حول البحر والبابور من خلال كتاب الرحلة الحبيبية الوهرانية الجامعة للطرائف العرفانية، ضمن أعمال ندوة :البحر في تاريخ المغرب، التي نظمتها الجمعية المغربية للبحث التاريخي، ايام 26 -24 أكتوبر 1996، بكلية الآداب بالمحمدية .منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1999، ص 43 وما بعدها.
65. أحمد سكيرج، رفع النقاب، م .س، ج3، مقدمة الكتاب.
66. محمد الراضي كنون، م .س، ص 20-19.
67. عبد العزيز التمسماني خلوق، حياة القاضي أحمد سكيرج وآثاره، مجلة دار النيابة، عدد 9، شتاء 1986، ص 49.
68. محمد الراضي كنون، م .س، ص 52.
69. أحمد سكيرج، رفع النقاب، م .س، ج3، مقدمة الكتاب.
70. عبد العزيز التمسماني خلوق، م .س.
71. للاطلاع على بعض مضامين هذه الرحلة، يمكن الرجوع إلى:
- أحمد الأزمي، مظاهر الإعجاب والانبهار بالمنجزات الحضارية والتكنولوجية والمآثر التاريخية الفرنسية من خلال مخطوط " الرحلة المكية " لأحمد سكيرج، مجلة البحث التاريخي، كلية الآداب الرباط .مطبعة فيديبرانت، الرباط، عدد2 ، سنة 2004.

72-Omar Kane, Les relations entre la communauté Tijane du Sénégal et la Zawiya de Fès, communication publiée parmi les textes proposés au colloque : "Fès et l'Afrique, relations économiques, culturelles et spirituelles", organisé du 28 au 30 Octobre 1993, par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines Saïss- Fès et l'Institut des Etudes Africaines de Rabat. Publication de Université Mohamed V, Rabat et Faculté des Lettres et Sciences Humaines Saïss- Fès, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès- Maroc, pp. 13- 14.

73- Ibid, P.14
74- Ibid, P.15.

75. محمد الراضي كنون، رسائل العلامة القاضي أحمد سكيرج، دراسة وتحقيق، مرقون على الحاسوب، سنة1997 ، ج2 ، ص.18 -17.
76. نفسه، ص 30.
77. نفسه، ص 29.
78. محمد المسفيوي المشهور بابن المؤقت (ت) 1950 ، له عدة تآليف منها :الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية، الذي أثار ضجة في أوساط الطرق الصوفية بالمغرب، مما جعل الفقيه سكيرج يرد عليه لإبطال اقواله بتأليف سماه :الحجارة المقتية لكسر مرآة المساوئ الوقتية، طبع بفاس.
79. محمد الراضي كنون، م .س، ص 130.
80. نفسه، ص 131.
81. نفسه، ص 12.
82. نفسه، ص 32.
83. نفسه، ص 17.
84. نفسه، ص 24.
85. نفسه، ص 26.
86. سطات هي المدينة المغربية التي كان يقيم فيها الفقيه سكيرج حتى وفاته.
87. محمد الراضي كنون، م .س، ص.20 :
88. ابن زيدان مؤرخ مغربي، من مؤلفاته :إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، منشور في خمسة أجزاء.
89. محمد الراضي كنون، م .س، ص 8 -7.
90. من تأليف الفقيه العلامة أحمد سكيرج.
91. تأليف للعلامة سيدي محمد إيناس الكولخي، وهو شرح على نظم المنفرجة للفقيه سكيرج.
92. عنوان هذا الكتاب هو :ذكرى زيارة سيدي أحمد سكيرج للقطر المصري سنة 1352 في طريقه إلى المدينة المنورة، طبعت بالقاهرة.
93. هو الفول السوداني (كاوكاو).
94. محمد الراضي كنون، م .س، ج2 ، ص 8 -7.
95. نفسه، ص 10.
96. نفسه، ص 14.
97. نفسه، ص 15.
98. نفسه، ص 24.
99. نفسه، ص 27.
100. نفسه، ص 26.
101. نفسه، ص 27.
102. نفسه، ص 31.

103. نفسه، ص21.
104. نفسه، ص25.
105. نفسه، ج1، ص 317.

106-Omar Kane, op. Cité, p. 23.
107- Ibid, pp. 23- 24.

* * *



## إحداثيات الإصلاح في رسائل عبد السلام الأسمر

إدريس مقبول*

يعتبر عبد السلام الأسمر، الفقيه الصوفي الزاهد، أحد رموز النهضة والإصلاح الديني بالقطر الليبي الشقيق، وتعد رسائله التي خلفها وراءه واحدة من آيات عبقريته الفذة في دفاعه عن الحق والنهوض لأقامته والحث على لزوم جادته.

ولقد حرص في دعوته ـ رحمة الله عليه ـ أن يجمع بين ثلاثة أركان هي أس كل دعوة إسلامية أصيلة:

-التربية : بما هي سلوك صوفي ينهل من معين الشجرة المباركة، شجرة التلقي بالسند الروحي عن النبي صلى الله عليه وسلم.

-العلم : بما هو شرط في السلوك لا يستقيم شيء من دونه، وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب كما يقول الأصوليون.

-الجهاد : بما هو تجسيد عملي وواقعي للتغيير والرفض لكل انحراف أو ظلم جاء الإسلام لرده ونقضه.

ونحن ممن يعتقد أن معرفة بالرجل وبطريقته وبمنهجه في التربية والتغيير لا ينبغي أن يتعرف عليه من خلال آراء خصومه ولا حتى المغالين في حبه. بل هي نصوصه التي خطها يراعه تشهد على خطته ونهجه ولا سبيل

* باحث، المركز التربوي الجهوي، مكناس.

أوفق من الرجوع إليها للوقوف على سيرته وسريرته، فإن النصوص على ما تحمله من فوائد تحبل بالمطويات والمقاصد.

ونأمل أن تكون قراءتنا في رسائله التي حققها الباحث مصطفى عمران رابعة قائمة بهذا الأمر أمينة في حفظ حقيقة رسالة الشيخ عبد السلام الأسمر التربوية والمعرفية والجهادية.

إن نشاط الطرق الصوفية في نشر الإسلام بالقارة الإفريقية،وإن كان قد بدأ متأخرا عشرة قرون كاملة عما قام به التجار في هذا الشأن، فإن المتصوفة لم يكتفوا بإدخال جماعات متفرقة تعيش بالقرب من خطوط التجارة أو بعض قاطني المدن في الإسلام، بل توغلوا في قلب القارة، حيث القبائل الوثنية، التي تسكن القرى والنجوع فحولوها إلى الإسلام، ونقلوا الدعوة من شكلها الفردي إلى صيغة جماعية مؤسسية[1].

ولقد تكفلت الطرق الصوفية في شمال وغرب إفريقيا بكبح جانب من النزعة الاستعمارية التي استشرت لدى الأسبان والبرتغاليين ، بعد تمكنهم من إخراج المسلمين من الأندلس عام 1492م، فالمستعمرون أرادوا أن يتعقبوا الدين الإسلامي جنوب المتوسط وفي عمق الصحراء الإفريقية، لاسيما بعد أن رصدت البابوية مبالغ ضخمة لتحقيق هذا الهدف، وراحت تنفخ في أوصال حكام أوربا؛ ليتحمسوا في تنفيذ هذه الاستراتيجية، لكن مريدي الطرق الصوفية شكلوا جزءا هاما من المقاومة التي كانت للبغي والفساد بالمرصاد[2].

ولعل من أهم المدارس الصوفية التي اضطلعت بأدوار إصلاحية وبنائية وتحصينية في الشمال الإفريقي المدرسة **الأسمرية** التي أبلت البلاء الحسن في الحفاظ على وحدة المسلمين وترسيخ التربية الروحية المستمدة من التصوف السني المجافي للغلو.

ونحن نعتقد أن الرسالة الإصلاحية للأسمرية تقوم على أثافي ثلاثة هي سر توازن خطها، ونجملها في الإحداثيات أو المداخل التالية:

**1. المدخل التربوي:**

تتأسس الرؤية الإصلاحية عند ابن الأسمر على قاعدة سيكولوجية صلبة يجدها القارئ منتشرة عبر سائر رسائله، وذلك من خلال إلحاحه على لزوم طريق الأدب في كل رسائله[3]، والحق أن تركيزه على الأدب مع سائر الخلق، وتعظيم أهل القبلة[4] منهم هو الجزء المهم في بناء مجتمع على أسس سليمة ومضمونة لتفادي الأعطاب الاجتماعية التي يمكن أن تعصف بأي عمران، وتنقضه من أركانه بفشو الجريمة واستطالة الكبراء على الضعفاء وانقسام بيضة الجماعة بسيادة روح التحاسد والتباغض والتقاتل.

والأدب عند ابن الأسمر هو جملة الأخلاق الإسلامية التي جاء الشرع الحنيف للحث عليها والحض على لزوم طريقها، والتلبس بمقتضاها بين مجتمع المومنين داخليا ومع غير المومنين من المخالفين خارجيا[5]، يقول ابن الأسمر في رسالة نصيحة إلى أحد محبيه"وعليك بسعة الصدر، وأوامر البشر، وطلاقة الوجه، وطيب الكلام، وخفض الجناح، ولين الجانب، مع إخوانك المومنين، وأحسن التودد إليهم بالتألف لهم، ودار من يحتاج إلى المداراة منهم فيما تقدر عليه على نية إصلاحه واستقامة دينه، واشكر لمحسنهم، واثن عليهم بالخير من غير إفراط، وتجاوز عن مسيئهم، وانصح من يحتاج إلى النصح منهم بلطف وشفقة في خلوة، وكن كثير الاحتمال دائر العفو والصفح عن عثرات الإخوان، والحذر من الجفاء والغلظة والفضاضة فإنها من أخلاق الجبابرة".

وهو كما يبدو بمقدار ما يدعو إلى التحرر من طلب الانتفاع بالعمل حيث التعلق بالفوائد المادية التي ترسخها الرؤية الانتفاعية القائمة على مبدأ المقابل والعوض بقدر ما يدعو للتحرر في نفس الآن من آفتين أخريين هما:

الأولى : تعظيم العمل الذي يبتدئ عند حال الإعجاب بالعمل، وينتهي عند حال التمنن به والوقوع في الكبر، وهو أعظم ما تحاربه التربية الصوفية.

الثانية :إسناد العمل إلى الذات، حيث ينسب الإنسان كل مفخرة لنفسه، فينساق إلى نقل التزكية من العمل إلى نفسه، فيضفي على نفسه تعظيما هو أضر بها من تعظيم العمل[6].

وقد لا يجد المتتبع لفكر ابن الأسمر صعوبة من خلال رسائله لفهم حقيقة أن تركيزه على مبدأ التخلق الصادر عن روحه الصوفية يستهدف من ورائه إصلاح ما بالمجتمع من آفات برَصِّ صفوفه وتوحيد مختلفه ورد شارده وتقويم معوجه، وهي لعمري غاية الرسالة القرآنية مبتدأ وخبرا.

ومبدأ التخلق لا يأتي في المنظومة الأسمرية من الفرد ذاته، بل هناك عنصر تربوي هام ألا وهو الصحبة بآدابها[7] التي عليها مدار كلام العارفين والواصلين، يقول ابن الأسمر : "وصحبة من يدلك على الله أو يعينك على طاعته ويؤازر، وإياك وصحبة من يشغلك عن الله، وعن طاعته، ويدعوك إلى مخالفة أمره، والغفلة عن ذكره بلسان حاله أو مقاله. والدعاء بلسان المقال ظاهر، وأما بلسان الحال فهو أنك لا تجلس مع أحد يضمر في نفسه تركا لبعض الطاعات، أو إصرارا على شيء من المخالفات إلا ويسري من قلبه إلى قلبك أثر يدعوك إلى موافقته على ما هو عليه.فعليك أن لا تختار في هذا الزمان مجالسة أحد إلا إن علمت أنك تنتفع به في دينك كأن تزداد بمجالسته بصيرتك، أو نشاطك في التشمير لنيل مطلوبك، أو تنفعه أنت في دينه"[8].

وبعد الصحبة في المنظومة التربوية الأسمرية يأتي الذكر[9]، لأنه" المفتاح، وسبيل النجاح، ومصباح الأرواح، وسوق الأرباح"[10]، وابن الأسمر لا يني يذكر في كل رسائله إلى أصحابه ومحبيه بأهمية الورد اليومي من الذكر بجميع أنواعه وعلى رأسه الكلمة الطيبة (لا إله إلا الله)التي ترسخ معاني التوحيد في قلب المريد وتجعله دائم التعلق بمولاه الغني[11].

وإلى جانب الورد اليومي من الأذكار يحرص ابن الأسمر على التنبيه إلى سلسلة من الأذكار والأدعية التي تناسب أحوال المريد في صحته ومرضه في حله وترحاله، من أذكار السفر وما يقال عند الركوب والنزول، ودخول البلد إلى غير ذلك من الأذكار[12].

وللذكر صلة مباشرة بتحصيل التقوى في قلب المؤمن عند ابن الأسمر، بما تزرعه من وازع اليقظة القلبية التي تمنع من المخالفة والإفساد ، والتقوى على مراتب ثلاث :أولها :فرض لازم، ويكون باتقاء المعاصي والمحرمات، وثانيها ورع حاجز، ويكون بالاتقاء عن الأمور المشتبهات، وثالثها زهد بالغ ويكون عن فضول المباحات إن كان مقرونا بالراحة والرغبة[13].

ومن أحكم مقام التقوى عند ابن الأسمر فقد تأهل وصلح لعلم لدني هو علم الوراثة، مصداقا لقول الله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله)[14] : وهو العلم الذي يقذفه الله في قلوب أوليائه لا تحويه السطور، ولا تفيده الدروس، وهو علم حرمه الله على أهل النفوس المظلمة المشغوفة بإصلاح المطعوم والمنكوح والملبوس[15]. وهذا العلم هو المسمى عند غيره بالعلم الرباني المفاض من حضرة الربوبية، وعند السادة الصوفية هو جماع علوم لطيفة من أسرار الشريعة في أدق خلجاتها يفقهها طائفة ممن لهم طاقة روحية قوية أو مستعدة، والعلم النوراني هو إشراقات الربوبية في الألوهية، وهي مواعب تلقى في الأرواح ولا تكتب في الأوراق، وذلك بسبب قصور

اللغة غالبا عن إدراك المعاني بألفاظها، والعلم الذاتي هو اندراج الكل في الأحدية، حيث لا صوت و عين ولا أين، هذه هي الأصول الصوفية في فلسفة التدرج في المعرفة[16].

**2 ـ المدخـل المعرفـي:**

لابد من العلم قبل الشروع في العمل. وعلى وضوح الرؤية وتكاملها يتوقف نجاح كل مشروع. سيما إن كان مشروع تغيير أمة أو جماعة من تخلف حضاري وفكري وخلقي وعسكري إلى قوة وتماسك. ومن تيه إلى رشاد.

ولعل أهم ما يسترعي الانتباه في تصور ابن الأسمر للإصلاح حرصه وتأكيده على أهمية العلم في كل نجاح دنيوي أو أخروي، يقول ناصحا وموجها "وأوصيك بالحرص على طلب العلم النافع قراءة، ومطالعة، ومذاكرة، وتحصيلا، ولا يحملنك على تركه الكسل والملالة، ولا مخافة ولاية فإن ذلك ضرب من الجهالة"[17].

وأول ما ينبغي صرف النظر إليه من العلوم في المنظومة المعرفية الأسمرية القرآن حفظا ومدارسة وتعهدا بالتكرار والنظر،حتى يكون القرآن وليس شيء آخر هو المتحكم في الخريطة المعرفية للمريد، وتكون مفاهيمه هي مفاتيح كل معرفة وكل فهم لعجائبه وأوامره ونواهيه وزواجره[18]، بل إن أصل الفتح يأتي من جهة إدمان الذكر والتدبر للقرآن وهو أعلى مراتب الذكر بشروطه وأركانه وآدابه[19]. ولما كان فهمه وتدبره لا يتأتى إلا بحظ وافر من علوم العربية وفقه اللغة وعلوم الآلة فقد اتجهت عناية ابن الأسمر لتوجيه محبيه وتلامذته إلى القدر اللازم من العلوم الأداتية مع علم الخشية الذي بدونه تنغلق دون القارئ منافذ التلقي عن الله بالفهم الصحيح والتأويل المليح.

ولاشك أن المدخل المعرفي عند ابن الأسمر لا يفترق عن المدخل التربوي إلا بالمقدار الاعتباري الذي نشرح به القضايا التي تتداخل إلى حد لا يمكن معه فك ارتباطها بعضها ببعض، ولهذا ليست المعرفة مطلوبة لذاتها أو لأنها تحقق لذة جوانية خاصة،وإنما المعرفة سبيل من سبل الاقتراب في طريق السلوك إلى الله، وأي معرفة جاءت نتائجها وآثارها على غير هذا المهيع فإنها غير مرغوب فيها ولا هي مطلوبة إطلاقا،ودليل ذلك ما يجده القارئ لرسائل ابن الأسمر من حرص في الربط بين قضايا التربية والتعليم، وهو ربط منهجي وعميق جدا يتركك دائما موصولا بالغايات الكبرى فلا تَضيع لَكَ العلامات الهادية فتتيه في وديان الوسائل والمطلوبات لغيرها،مثال ذلك حديثه مثلا عن النحو والحاجة إليه باعتباره مقوما للسان وفاتحا لمغاليق النظر في الحديث والقرآن،إذ تجده في الوقت الذي يبين قيمة هذا العلم ووظيفته التواصلية والتفسيرية، لا يتوقف حتى ينبهك إلى مزالق الطريق في حكمة عز نظيرها، تُعَلمك أن لا تخلط بين الأهداف والوسائل، يقول":ولا ينبغي للنحوي أن يرى نفسه فوق غيره تكبرا، ولا يحل له أن يستهزئ بكلام الغير إذا قارنه اللحن .لأن الجل من الناس برابر وأعجام، وفيهم من لا يقرأ ولا يكتب"[20]. إنه مبدأ الربط الدائم بين التربية والتعليم باعتبار الاقتضاء والمشروطية.إنها رؤية أخلاقية تستهدف الإصلاح من داخل المنظور التعليمي الذي لا يتجاهل المعطيات السوسيولوجية والإثنولوجية للفئة المستهدفة بالرسالة الأسمرية.

ويحدد ابن الأسمر رحمه الله طبيعة العلوم التي ينبغي الاهتمام بها ورعايتها بعد علم التقوى (أو التزكية)، وهي على الإجمال علوم الشريعة (الفقه والحديث واللغة وغيرها)، ولئن كانت الحاجة لتدريس هذه العلوم الشرعية في مدرسة صوفية معقولة، فإن الذي يدهش له القارئ هو حرص ابن

الأسمر على تعليم وتعلم المنطق الذي كان للصوفية موقف منه باعتباره من جهة علما غير إسلامي الهوية إذ أصوله يونانية[21]، ومن جهة أخرى لما يولده هذا العلم من تحكم للنزعة العقلية في تقدير ومعالجة القضايا، ومعلوم أن المعرفة الصوفية معرفة ميتامنطقية أو متجاوزة للمنطق الأرسطي تحديدا ،وابن الأسمر يظهر من خلال رسالته لأصحابه بتمبكتو بمالي غرب إفريقيا مع تدريس هذا العلم، فينقل كلام شيخه عبد الواحد الدكالي بعد أن استعرض آراء المحرمين والمانعين، قال":قال شيخنا :علم المنطق علم شريف يحتاج إليه في كل شيء، فمن لم يتوغل في النحو والمنطق لا ثقة لي بعلمه، لأن من لا يدركهما لا يجوز له القدوم على التصانيف وقراءة الأحاديث والتفاسير"[22]. وهي إشارة إلى أن تصوف ابن الأسمر وتصوف شيخه الدكالي كان تصوفا يجمع بين الشريعة والحقيقة ، ولا يجافي روح العقل، بل يستحضره ويوظفه بخلاف الاتجاهات الباطنية الغنوصية والإشراقية الفلسفية التي تدعو إلى تحطيم العقل وتعطيله.

و يجعل ابن الأسمر على رأس العلوم والمعارف علم التوحيد وقد اهتم به في جل رسائله، لكنه أسهب فيه أكثر في رسالتين اثنتين من رسائله، وتناوله لم يكن على ما تعارفه المشتغلون بالتوحيد من حيث الخوض في سائر المباحث العقدية على ما فيها من تعمق وتدقيق قد يحتاج إلى قدرات خاصة لفهمه[23]، ولكنه كان يكتفي بما يرى الحاجة داعية إليه عند مخاطبيه، وهي قضية شديدة الخطورة والأهمية، حيث الاعتبار الأول في التعليم لما المتعلمون في حاجة إليه، لا لما يراه المعلمون، ولهذا جاءت مخاطبات ابن الأسمر رحمه الله بحسب أحوال مخاطبيه ومنازلهم ومراتبهم تقدما وتأخرا في فهم الشريعة وكذا بحسب استعدادهم للزيادة، وقد استفاد من كتاب المقدمات للإمام محمد بن يوسف السنوسي الأشعري في عرض قضايا التوحيد[24].

والتوحيد عند الأسمر لا يقوم وحده بل لابد من أن يحصل معه ما يكمله من الأصول المعرفية السلوكية التي عليها مدار الأمر كله وهي البداية التي إذا صحت أثمرت صحة النهاية)25( ،ألا وهي:أولا الإخلاص، وثانيا ترك المعاصي ظاهرا وباطنا، وثالثا ملازمة الافتقار والاضطرار إلى الله، ورابعا التوكل والاعتماد على الله في كل أمر.وكل هذه الأصول الأربعة تكمل هي أيضا بأصول أربعة أخرى عملية هي : قراءة القرآن بتدبر وافر، وملازمة الذكر بقلب حاضر، والقيام بين يدي الله تحت أستار الدياجر، وصحبة من يدلك على الله ويعينك على طاعته ويؤازر"[26].

إن التوحيد يمثل قاعدة البناء العقائدي والفكري للتصور الإسلامي، فهو الأساس الذي يحدد النظرة للكون والحياة والإنسان وهو المنطلق الذي تقرر عليه الحريات والواجبات، فالمؤمن الذي يفرد الله بالعبادة والاستعلاء لا يستطيع أن يعامل الناس أيا كانت أجناسهم وأوضاعهم إلا على أنهم أنداد وأشباه، إنهم جميعا متساوون لا تفرق الموروثات أو المظاهر بينهم، كما لا يمكن أن تحجزهم عن الكدح للارتقاء[27].

وحين يرتب ابن الأسمر المعارف فإنه يجعل معرفة النفس سابقة على معرفة الله، يقول : "واعلموا أن معرفة الله لا تكون إلا بعد معرفة النفس .من عرف نفسه عرف ربه، فمن عرف نفسه بالعجز والعبودية، عرف ربه بالقدرة والربوبية، ومن عرف نفسه أنه محدث فان، عرف ربه أنه قديم باق، ومن عرف نفسه بالشهود والعيان، عرف ربه بالغيبة والحضور"([28]).

وإذا كان اهتمام ابن الأسمر بالتوحيد على ما رأينا ووصفنا فإنه في المقابل يحذر من منزلق الاشتغال بمسارات معرفية تدخل ضمن علوم الأسرار التي تشد الناس إلى معتقدات تجعلهم ينقادون بدون استعمال العقل، وذلك مبرر عند ابن الأسمر بمبررات عدة منها:

- لأنه ليس من ورائها فائدة من جهة.

- ومن جهة أخرى جاء نهي الشرع عن الاشتغال بها لما فيها من الخداع.

-كما أنها في طبيعتها المنهجية وغايتها الإبستمولوجية لا تسهم في تقدم المجتمع بل على العكس تخلق كائنات اتكالية وعناصر وهمية انتظارية وخرافية،أي أن حمولتها الأكسيولوجية (القيمية)سلبية، يقول في هذا الصدد محذرا إخوانه "وإياكم واتباع علم الكيمياء، والكنوز، والجداول والتبريج، والفال، وتقليب القلوب، وطب الأكرة... ومن الباطل أيضا :علم العزائم والأسحار"، كما ويبين ابن الأسمر في أسلوب صريح واضح ما ينبغي أن يكون عليه الصوفي العروسي في هذا الباب باعتباره قدوة لغيره .. "ولا يقتدي بجاهل لا يعرف العلم ولا أهله"[29].

وطريق أخذ العلم عند ابن الأسمر له شروطه أيضا، وهو يركز خصوصا على نوعية المأخوذ عنه،أي المعلم، وينص على جملة من المواصفات لما لها من أثر على طبيعة المتعلم والمضمون المعرفي الذي ينتقل من طرف لآخر، ولهذا تجده يحذر قائلا"وأن لا يتعلم إلا من عالم ناصح تقي الجيب، قليل العيب، عدل في الدين، كريم العرق، شريف النسب، كبير السن، لا يخالط السلطان، ولا يلابس الدنيا ملابسة تشغله عن أمر دينه ، "وينقل ابن الأسمر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يؤكد فيه معنى الالتزام المعرفي والأخلاقي للعلماء"العلماء أمناء الرسل ما لم يدخلوا الدنيا ولم يخالطوا السلطان، فإذا دخلوا الدنيا وخالطوا السلطان فاحذروهم واعتزلوهم"[30]. وهو موقف صريح وواضح يعكس رؤية لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين المؤسسة العلمية من الاستقلالية عن المؤسسة السياسية، ما ينبغي أن يكون عليه المثقف الملتزم بالمعنى المعاصر من تحرر عن الأطر الرسمية التي تكبل حريته وتقيد اجتهاده[31].

عند ابن الأسمر ليس للعلم فائدة ما لم يرتبط بالعمل، يقول في رسالته التاسعة إلى أصحابه بتمبكتو"واعلموا أن فائدة العلم العمل به"[32]، فيربط بين ما كان شانه النظر المحض وما يقتضيه السلوك والعمل، فليس يرجى من وراء العلم غاية إلا تصويب السلوك والرقي به لما فيه صلاح الفرد والجماعة على حد سواء. بل تجده في تصوره لعلاقة الطالب بالعلم الذي يطلبه يلح عليه أن يكلف نفسه العمل بما علم، ويذهب أبعد من هذا لما في دعوته من منحى إصلاحي جماعي، فيطلب من كل متعلم علم شيئا أن يعلمه لغيره ولو من غير سؤال حتى يصير التعليم والتعلم ،في مجتمع يسود فيه سلطان الجهل، هو البديل عن القعود سلوكا والفكر الخرافي عقيدة .ولا يمكن بحال من الأحوال أن يجتمع العلم والتخلف والخرافة في وسط إلا ودفع العلم والمعرفة زبد الخرافة وهو ما كان يراهن عليه ابن الأسمر في دعوته الإصلاحية.

ولعله خطر بباله ما قد يُلِمُّ بفكر المريد من التواضع المفرط الداعي إلى اعتقاد عدم العلم مع توفر بعضه أو ما يلزم منه ، فتجد ابن الأسمر بطريقة بيداغوجية فريدة يجيب عن هذا الوسواس العارض مجليا الصورة في ذهن طالب العلم حتى لا يكون أمره خارجا عن طلب العلم تعلما ،أو تلقينه تعليما، يقول في هذا الصدد":وإن قال لك الشيطان :لا تُعَلِّم حتى تصير عالما .فقل :أنا بالنسبة إلى ما قد عَلِمْتُ عالم يجب علي التعليم، وبالنسبة إلى ما لم أعْلَم مُتَعلم يجب علي التعلم.هذا في العلم الواجب، وكل ما زاد عليه فتعلمه وتعليمه من القربات العظيمة إذا صحت النية"[33]. وهذه الدعوة من ابن الأسمر تعد تجسيدا عمليا لقول النبي صلى الله عليه وسلم"الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالما ومتعلما"[34].

**3 ـ المدخـل الجهــادي:**

من المعروف في سيرة ابن الأسمر انه عاش على أمل إصلاح مجتمعه، لعل بذرة الإيمان تكون مطمورة تحت الركام يصيبها غيث الدعوة فتهتز وتربو، ولعل أصل الإيمان في النفوس ينبعث ويستيقظ، ولهذا لم يغمض له جفن وهو يرى الفساد يستشري في البلاد، والعباد غافلون عما يتهددهم من عدو يتربص بهم الدوائر مع ضعف شديد في مراقبة الحدود والمرابطة عليها، ولهذا جاءت صرخاته مدوية في جامع الناقة بطرابلس التي حل بها بعد أن أدرك أن وجوده بالساحل بات مستحيلا مع ما يدبر له من مكائد[35].

ولم يقف جهد ابن الأسمر في مواجهة الفساد والباطل في محيطه، بل كان ديدن دعوته التحريض عليه لأن إنكار المنكر من الدين،يقول في رسالته لأهل تونس : "وإن استطعتم أن تقولوا الحق فافعلوا فإنه لا يسوغ السكوت على الباطل إلا عند تيقن العجز عن الباطل"[36]. ونفس الرسالة يوجهها لأصحابه بالزاوية الغربية يقول لهم فيها":اعلموا رحمكم الله:أن الأمر بالمعروف واجب لمن تعين عليه، وكذلك النهي عن المنكر.فإن لم تستطيعوا فاشتغلوا بأنفسكم، واصبروا على دينكم حتى تلاقوا ربكم كما قال صلى الله عليه وسلم : (الصابر على دينه كالقابض على الجمر)[37]. وقصده بمن تعين عليه أي من أحكم شروطه وضوابطه[38] التي أجملها أهل العلم فيما يلي[39]:

-أن يكون المنكر محرما مجمعا عليه

-أن يكون ظاهرا غير مستور

-أن يكون مقتدرا على تغييره

-ألا يخشى من تغييره حصول منكر أكبر منه.

ولأن السكوت عن الحق شيطنة خرساء في عرف الدين، فإن السالك إلى الله لا يجوز له أن يكون ممن يفرط في هذا الركن بالمداهنة والممالأة

ومجاراة أهل الباطل في باطلهم، بل ينبغي له أن يدور مع الحق حيث دار لا يزيغ عنه،ولئن كان الصوفية منشغلون في الغالب الأعم مع أحوالهم الخاصة في سلوكهم إلى الله فإن ابن الأسمر يشير إلى أن أي حال من أحوال المريد في خلوته أو جلوته هو حال مع الحق ضد الباطل، يتحرك بموجب ما توجهه إليه بوصلته التي هي الهادي لسلوكه، يقول في رسالته إلى سعيد بن عبد الحميد الغدامسي يوجهه فيها إلى أن يكون : "مع الحق ثائرا، وإليه صائرا.) 40("وهو نفس الأمر تسمعه منه في رسالته لمحمد بن عبد الكريم الشاذلي، يقول ":ومن رأيته ترك معروفا فامره به، أو فعل منكرا فانهه عنه، ولا تستح فإن الله لا يستحي من الحق"[41].

وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من النصيحة الواجبة، فإن لهذا الأمر آدابا لا ينسى ابن الأسمر التذكير بها وإلا استحال الواجب إلى منكر، خصوصا حين يضيع الأدب واللطف في معاملة الناس، يقول":وإذا أمرت أحدا بمعروف أو نهيته عن منكر فيكون ذلك برفق ولطف وشفقة، والله الله في حسن الخلق فإنه أثقل شيء يوضع في الميزان"[42].

ولم يكن لحرص ابن الأسمر رحمه الله على مفهوم الصحبة الخيرة في المجتمع كمدخل للتصحيح بما تُشيعه من إمكان الانتشار السريع لقيم التراحم أن تؤدي دعوته للسلبية في مواجهة آفات هذا المجتمع ومساكنة أمراضه بالسكوت، فهو يدعو حال مخالطة المريد للناس أن يقف منهم على حذر من انحرافهم أو وقوعهم في المعاصي دون تحركه بواجب التغيير بالزجر عن ذلك والنصيحة حتى إذا لم يقبل مع تكرار محاولات التقويم فإنه يدعو للاعتزال سبيلا للخلاص[43].

ومبدأ النصيحة في المنظومة الأسمرية مبدأ جهادي يصدر عن روح الاقتداء بالسلف الصالح في تشربهم للروح القرآنية الحقة، ولهذا تقرأ في

مراسلاته ومخاطباته لأصحابه التذكير الدائم بأن النصيحة من الأسوة الحسنة بالسلف المهتدين، "والخلف المقتدين رضي الله عنهم أجمعين، فقد كان الاستيصاء والإيصاء من سيرهم وأخلاقهم، وقد وصفهم الله بذلك في كتابه المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"(44). ولتركيز ابن الأسمر على مفهوم التواصي أهمية كبرى لفهم تصوره التغييري الإصلاحي الشمولي.

وإشارته هنا لسورتي البلد والعصر خصوصا، اللتين جاء فيهما النص على التواصي بالحق والتواصي بالصبر، والتواصي بالحق يكون في الاجتهاد، ومفهوم التواصي بالصبر يكون في الجهاد، ولذلك اعتبرهما الله مرادفين للإيمان والعمل الصالح وشارطين للاستثناء من الخسر.

فالتواصي بالحق يجعل الحق حصيلة عمل مشترك بين طلابه فيصبح أصل الأخوة المتعالية على العرق وعلى كل أسباب التمييز بين البشر، والتواصي بالصبر يجعل العمل به خاضعا لنفس المعيار وبنفس التعالي فلابد أن يكون العمل مشتركا بين القائمين به حتى يكون عملا حقا(45).

ويعلم ابن الأسمر أصحابه وتلامذته أن من مستلزمات العمل الجهادي التربوي الإصلاحي لأحوال المشتغلين بالسياسة من أولي الأمر تحديثهم بما يناسب وظائفهم وثقل مسؤوليتهم أمام الله والعباد نصيحة لهم،يقول":وإذا جلستم مع الملوك فحاضروهم بسيرة أهل العدل وسياسة العقلاء مع حفظ الأدب معهم والعفاف عما في أيديهم"(46). وهو في هذا الأمر غير خارج عن مسار أدبيات النصيحة السُّنية أمثال التبر المسبوك في نصيحة الملوك لحجة الإسلام الإمام الغزالي ، ونصيحة الملوك للإمام الماوردي والشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء لابن الجوزي.

وقد يكون من مقتضيات العمل الجهادي التصحيحي عنده في سياقات أخرى أساليب مختلفة لكنه لا يغادر فيها الأصل التربوي المكين في مدرسته الصوفية، من قبيل حديثه عن مواجهة الظَّلَمَة بضرب من الكِبْر الذي يكون زجرا لهم، وهو كبر جائز في هذا الموضع، يقول موضحا الفرق الدقيق" :والكبر مذموم في كل حال إلا في حال التكبر على الظلمة المصرين على الظلم زجرا شرط أن تجري صورة التكبر الظاهر مع خلو القلب من الكبر"(47)) ، بما يعني أنه سلوك مصطنع تدافعي دعت إليه الضرورة الإصلاحية، وليس سلوكا متأصلا في نفوس مريضة. ومن هنا جاء تلميحه إلى التفريق الذي ينبغي أن يجري بين الشكل والمضمون في هذا النوع من التكبر، أو بين الظاهر والباطن .فهو تكبر اضطراري للحاجة الدعوية إن صح التعبير وليس تكبرا اختياريا من نفس المتكبر على غيره من دون سند أو سبب شرعي.

إن هذا السلوك يساوق معنى قوله تعالى (أذلة على المومنين أعزة على الكافرين(48)) ، وقوله تعالى أيضا في وصف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم)(49). وقد تعرض غير واحد من العلماء إلى أمر التفريق بين المواطن التي يحل فيها الكبر وتلك التي لا يحل فيها، قال القرافي ":وأصل الكبر التحريم. وقد يعرض له ما ينقله عن التحريم إما إلى الوجوب كما في الكبر على الكفار في الحروب وغيرها إلخ.."(50). فالكبر على الظالمين المتكبرين يكون عبادة بهذا المعنى.

والذي يشهد لحساسية ابن الأسمر من حال الظلمة والمتكبرين وعوالمهم وجهاده لهم تحذيره تلامذته من التشبه بهم، بما يشبه الإعلان منه عن القطيعة مع هذا العالم وأهله، يقول : "واحذر من التشبه بالمتكبرين والمتجبرين في كلام أو ملبس أو مشية أو مجلس أو شيء من الأشياء، فإن

من تشبه بقوم كان منهم[51] وإن لم يعمل بأعمالهم، وهذا عام في الخير والشر"[52]. وهذا الاختيار في المزايلة هو عين ما دعت إليه الشريعة في مفاصلة أهل الظلم بالتميز عنهم وعدم مجاراتهم أو تقليدهم ظاهريا لما يمكن أن يحدثه التقليد باعتباره تشبها من أمراض نفسية لا تقع تحت الحصر.

ولما كانت الأوضاع السياسية في زمنه ليست على ما يرام، زاد حرصه على توجيه تلامذته أن لا يقتربوا من أبواب السلاطين، يقول في رسالته لأصحابه بالزاوية الغربية : "وابعدوا عن أبواب السلاطين واتركوا الحاجة التي تجيء بكم إليهم، فلا خير لكم فيها وقد قال صلى الله عليه وسلم( :من قرب من أبواب السلاطين افتتن)"[53])وهو يدعوهم للصبر على حاجاتهم التي تعطل قضاؤها على أيدي رجال السياسة فإن الله سيقضيها في آجالها، لأنه تعالى قاضي الحاجات مجيب الدعوات ومفرج الكربات.

وحيث إن ابن الأسمر يقيم مدرسته على طلب الأدب وإشاعة قيم الخدمة والتواضع في المجتمع فإن خلافه مع علماء السلطان لم يجاوز به حد الأدب الذي اتصف به ودعا أصحابه إليه،يقول : "وإن كنتم فقراء تأدبوا مع العلماء لأنهم أطباء الدين وأمناء الرسل ما لم يدخلوا الدنيا ولم يخالطوا السلطان، فإذا دخلوا الدنيا وخالطوا السلطان فاحذروهم واعتزلوهم فشؤمهم على أنفسهم، ولا تقولوا فيهم شيئا يسوؤهم فإن لحومهم سم قاتل.ولابد لكم من زيارتهم يوم الجمعة واطلبوا منهم الدعاء.."[54].

وقد تمتد المفاصلة الجهادية عند ابن الأسمر إلى كل مظاهر السوء والشر والانحراف التي يمكن أن تلحق الأذى بالعلاقة الخاصة التي بين العبد وربه، يظهر هذا في معرض نقد ابن الأسمر لزمانه في رسالة وجهها إلى عبد الحميد بن علي العوسجي يقول فيها":وما أحوج الإنسان إلى التأويلات

والمعاذير في هذا الزمان الذي عز فيه وجود المستقيم، وكثر فيه البهتان، ونقل ما لا يصح، وذكر الشيء على خلاف ما هو عليه، فالسعيد من اعتزل أهل العصر واشتغل بربه عنهم وما هم فيه، وصبر على ذلك حتى يأتيه اليقين"[55]. وهذا الموقف المختلف عما قررناه بداية راجع بالأساس إلى ما ألم بابن الأسمر من مدلهمات وخطوب ومحن جعلته لا يعرف الاستقرار ولا الأمن من السلطتين العلمية والسياسية في مرحلة من مراحل مسيرته الدعوية. ولا غرابة في أن نجد هذا الموقف المتراوح بين بذل النصيحة التي لا تكون إلا مع المخالطة والصمت الذي يلازمه مفارقة الناس وعوالمهم عند عدد من أرباب التصوف أمثال الحارث المحاسبي حيث يقول في كتابه شرح المعرفة وبذل النصيحة : "واحفظ سرك ولسانك، واحترس من الخلق أجمعين،فإنما هذه الأيام أيام الهروب. فإن ذهبت تطلب الفضل يخشى عليك أن تضيع الفرض مع أهل زمانك، فعليك بالهروب من الناس،والبكاء على نفسك فيما سلف من عمرك، ولا تكتم النصيحة لأهل القبلة برهم وفاجرهم"[56].

فيتحصل مما ذكرنا، على ما فيه من وجازة، أن دعوة ابن الأسمر جاءت موافقة لشروط الشريعة غير خارجة عنها، مناسبة لطريق القوم المنتسبين للاعتدال في طلب الحقائق، مبنية على الصدق والإخلاص والتواضع في بذل النصيحة، ولهذا كتب الله لها القبول والذيوع والانتشار بين الناس شرقا وغربا.

* * *

## هوامش :

1. أحمد شلبي :التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية،ط4، القاهرة مكتبة النهضة المصرية،1983، ج 6، 219.
2. عمار علي حسن" :الطرق الصوفية وعملية التنمية في العالم الإسلامي،دراسة في مدى ملاءمة ثقافة وحركة التصوف لشروط الإنجاز"ضمن ندوة الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، دار السلام مصر، ط1، 2007،.. 2/86
3. يميز الصوفية بين أنواع ثلاثة من الأدب :الأدب مع الله والأدب مع رسوله صلى الله عليه وسلم والأدب مع الخلق .وقد أطال في تفصيل ذلك أبو حامد في الإحياء وغيره .ولقد كان أئمة السلف يوجهون طلابهم إلى تعلم الأدب قبل الخوض في غوالي العلم والخلاف، فهذا إمام دار الهجرة يقول لفتى من قريش :يا ابن أخي تعلم الأدب قبل أن تتعلم العلم..
4. ابن الأسمر :الرسائل، تحقيق مصطفى عمران رابعة، دار المدار الإسلامي، ط1، 2003،. 135
5. يقول ابن الأسمر في هذا المعنى" والأدب مع سائر الخلق بارا وفاجرا "الرسائل،.249
6. يراجع :طه عبد الرحمن :العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، 2، 1997.136-137
7. يراجع :أبو عبد الله السلمي،آداب الصحبة، تحقيق مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث بمصر، ط1،. 199
8. ابن الأسمر : الرسائل،145. وانظر أيضا 156
9. عن أهمية الذكر ومركزيته يراجع : عثمان السعيد الشرقاوي :مكانة الذكر بين العبادات، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1995
10. ابن الأسمر:الرسائل، 147
11. المصدر نفسه، 135
12. المصدر نفسه، 257
13. المصدر نفسه، 151
14. البقرة 282.
15. ابن الأسمر:الرسائل، 152
16. يراجع :أبو طالب المكي :علم القلوب، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية لبنان، ط1،2004 ، 81
17. ابن الأسمر:الرسائل، 152
18. المصدر نفسه، 134
19. المصدر نفسه، 132
20. المصدر نفسه، 233

21. لاحظ عدد من المتصوفة أن أصول المنطق المنقول تؤدي إلى حصر كمال النفس في تحصيل العلم المجرد، وإلى حصر وظيفة العمل في المساعدة على هذا التحصيل، بحيث إذا حصل هذا العلم وقع الاستغناء عن العمل، وهو أمر باطل، فلا يمكن للنفس أن تكمل بمجرد العلم المجرد هذا من جهة ومن جهة أخرى يستند المنطق خصوصا منطق المتفلسفة إلى الإلهيات اليونانية، ومن ذلك التفريق بين الماهيات الذهنية وبين وجودها الخارجي، والقول بوجود عالم المعقول الذي أنزل منزلة عالم الغيب إلخ..
22. ابن الأسمر:الرسائل، 223 وكلام الدكالي منقول في الأصل من كلام للغزالي في المستصفى مشهور.
23. يقول موضحا أن المطلو في تعلم علم التوحيد":مقدار ما يعرف به ذات الله تعالى وصفاته على ما يليق به تعالى،وما يعرف به تصديق نبيه في جميع ما جاء به من عند ربه"، الرسائل،.237
24. ابن الأسمر:الرسائل، 140
25. المصدر نفسه، 144
26. المصدر نفسه، 145
27. احميدة النيفر :النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، دار الهادي،ط1،4٠٠2 ،.223
28. ابن الأسمر:الرسائل، 190
29. المصدر نفسه، 248
30. االمصدر نفسه.
31. يراجع في هذا الباب: عبد الرحمن عميرة:مواقف العلماء أمام الولاة والحكام، دار العلم والثقافة، مصر، 2002
32. ابن الأسمر:الرسائل، 250
33 االمصدر نفسه، 152
34. رواه الترمذي (2322) من طريق علي بن ثابت الجَزَري وابن ماجه في سننه (4112) وابن أبي عاصم في الزهد-(126) ومن طريقه المزّي في تهذيب الكمال -(102/20) والبيهقي في شعب الإيمان (1708/265/2) وابن عبد البر في جامع بيان العلم (135) من طريق أبي خليد عتبة بن حماد الدمشقي.
35. ابن الأسمر:الرسائل، 33
36. المصدر نفسه، 269
37. المصدر نفسه، 169
38. يشترط ابن الأسمر في إحدى رسائله شرط إذن الأمير في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر درءا للفتنة، وهو شرط مختلف فيه، معتبر عند بعضهم غير معتبر عند آخرين، يراجع ابن الأسمر:الرسائل،215، كما يراجع : تفسير ابن كثير 86/1 :، والقرطبي:الجامع لأحكام القرآن،دار إحياء التراث الإسلامي،368/1

39. يراجع : تقي الدين المقدسي :الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق فالح الصغير، دار العاصمة الرياض، ط1، 1996

40. ابن الأسمر :الرسائل، 130.

41. المصدر نفسه 136

42. المصدر نفسه 137

43. المصدر نفسه 146

44. المصدر نفسه 151

45. المرزوقي أبو يعرب :فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، ط1،6،٠٠2، 291.

46. ابن الأسمر :الرسائل 223-224

47. ابن الأسمر:الرسائل، 157

48. المائدة 54

49. الفتح 29

50. أنوار البروق في أنواع الفروق، 227/4

51. أصله حديث أخرجه أبو داوود وصححه ابن حبان.

52. ابن الأسمر:الرسائل، 157

53. المصدر نفسه، 169

54. المصدر نفسه، 224

55. المصدر نفسه، 156

56. الحارث المحاسبي :شرح المعرفة وبذل النصيحة، تحقيق أبو مريم مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث بمصر،ط1،1993، 74-75

* * *

# دراسات صوفية من منظور الآخر



# أبو سعيد بن الأعرابي
# وانتشار التصوف في الأندلس*
# لمانويلا مرين

ترجمة: مصطفى بنسباع*

لا نعرف بعمق المسلسل الذي أدى إلى انتشار الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية وإلى ظهور مجتمع مهيكل حول القيم الدينية والثقافية للإسلام، يرجع ذلك بشكل أساسي إلى ندرة المعلومات حول هذا الموضوع في المصادر العربية، في حين لدينا في المقابل معرفة أكثر بقليل بتكون المجموعات الاجتماعية (العلماء) التي تخصصت في النشاط الفكري، وبالتيارات الفكرية التي ميزت الإسلام في الأندلس[1]، وذلك راجع للوجود الملحوظ لأدب التراجم. كانت المعارف المتداولة في المراكز الحضرية الأندلسية في العصور الأولى؛ والمجلوبة من المشرق؛ تمثل قاعدة الثقافة الجديدة. ولم يلبث العلماء الأندلسيون أن شاركوا بمساهماتهم الخاصة. فقد تكون "إجماع" الأغلبية على فرضية حقيقة مكونات "شخصية المسلم" ضمن مسلسل تداول وإنتاج معطيات المعرفة. غير أن ما يجب ملاحظته هو أن الأمر لا يتعلق بمفهوم جامد ينطبق على كل العصور.

فالعلماء الذين ينقلون العلم الإسلامي، هم حفظته (133-113) :1991-a M : Marin; وهم الذين ينشئون، إلى حد ما، مجالات النشاط الفكري. إنهم

---

*أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.

يحددون، بشكل جماعي، وإن لم يكن دائما بإجماع، الطبيعة البدعية لتعبيرات أو مواقف بعينها، سواء في حالات تتعلق باتجاه سياسي واضح أو في حالات أخرى حيث تكون وضعيتهم مهددة[2] باعتبارهم مالكين حصريين لمجموعة من المعارف. وبعبارات أخرى، فهم يقترحون إطار السلوك الذي يجب أن يقود إلى تطور النشاط والفكر الدينيين، وهو ما يعني في الممارسة تحكمهم في أي نوع من الصراع الفكري.

معنى هذا أن النظام المهيكل بهذا الشكل يكون محصنا ضد المساهمات التجديدية أو التيارات الهامشية؛ يبين التطور التاريخي للفكر في الإسلام الأندلسي، على نطاق واسع، وجود جدلية بين ما هو مقبول كسنة لا جدال فيها وبين دخول أفكار جديدة سواء من المشرق أو التي نشأت في البيئة المحلية نفسها أو من شمال أفريقيا. وفي الوقت نفسه، فإن تجربة الإسلام كدين أنتج، في الأندلس كما في بقية العالم الإسلامي في العصر الوسيط، أشكالا معينة من التعبيرات الزهدية الصوفية يمكن أن نعتبرها أقليات واضحة .وهذا من طريقين :لا يتعلق الأمر باتجاه ينتمي إليه عدد قليل نسبيا من المسلمين (أولئك الذين يشعرون بأنهم مدعوون إلى علاقة أوسع مع الألوهية) ولكن أيضا من طريق يمكن أن يجاوز الحدود التي وضعها الإجماع السني، في لحظات تاريخية محددة، حين يكون هناك شعور بأن تطرف بعض المذاهب الصوفية يمكن أن يشكل خطرا على النظام الاجتماعي.

ظهر الزهاد كأقلية ذات اتجاه داخل الإسلام الأندلسي في وقت مبكر جدا[3]. ولعل الشخصية الأبرز في هذا العصر الأول هو بدون شك محمد بن عبد الله بن مسرة (ت)319/931، والذي اتهم أتباعه ببدع خطيرة (M.I. Fierro؛1987:132-140) حيث اعتبرت مذاهبهم بدعا صريحة .حدثت ملاحقة المسريين هذه بعد وفاة ابن مسرة، خلال كامل القرن الهجري الرابع

/الميلادي العاشر، في نفس الوقت الذي لوحظ فيه تطور ملحوظ للزهد الأندلسي، من ناحية أخرى .

في هذا القرن بالتحديد انتشرت في الأندلس مذاهب الزاهد أبي سعيد بن الأعرابي الذي عاش في مكة .هذه الصفحات مخصصة له ولفهمه للتجربة الدينية ولتلاميذه الأندلسيين؛ وهي تزعم الإسهام في معرفة الزهد الأندلسي قبل ظهور كبار الصوفية، أمثال ابن العريف وابن عربي.

## 1. أبو سعيد بن الأعرابي

هو أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم العنزي ابن الأعرابي (952/340-860/246)(F. Sezgin, G.A.S.I. 660-1) أصله من البصرة رغم أنه قضى معظم عمره في مكة حيث توفي.أخذ الحديث النبوي في دمشق، ويوجد من بين شيوخه صوفية بغداديون بارزون، أمثال الجنيد (ت 298/ 910)[4] والنوري وعمرو المكي،(G.C.Anwati et I.Gardet ، 1986: 35-36) وهو بدوره أحد شيوخ الحلاج الشهير جدا. تركز التراجم التي خصصت لابن الأعرابي[5] في مجملها على صفته كمحدث إلى جانب كونه مؤلفا لعدد من الكتب، فضلا عن صفته ورعا وزاهدا. وسنعود في وقت لاحق إلى بعض حكمه ومبادئه الأساسية، التي وردت في بعض تراجمه.

وصلتنا بعض كتابات ابن الأعرابي[6]، بحيث توجد في المكتبة الظاهرية بدمشق مخطوطتان لكتابيه "المعجم في الحديث" و"رؤية الله تعالى" و"الرسالة في المواعظ والفوائد" محفوظة في القاهرة. علاوة على ذلك، فإننا نعرف أنه كتب" طبقات النساك "و"تاريخ البصرة "اللذين يبدو أنهما مفقودان. نشر مؤخرا مخطوط محفوظ في مصر (دار الكتب المصرية، مجاميع، رقم 125) هو كتاب "في معنى الزهد"[7]، تسمح هذه الطبعة بتوسيع

معرفتنا إلى مدى كبير بمفهوم الزهد عند ابن الأعرابي، والذي كنا نقتصر حتى الوقت الراهن على تلمسه من خلال الشذرات الواردة في تراجمه.

يلبي الكتاب - ومضمونه - حاجتنا إلى تحديد مفهوم الزهد الذي عادة ما يترجم بـ "ascetisme". ومع ذلك، ليس هناك إجماع في الرأي على ما نقصد حقا عندما نقول عن شخص ما بأنه زاهد؛ يكرس غموض كتب التراجم، فيما يتعلق بهذا المعنى، عدم دقة المفهوم نفسه والذي لم تعرُف حدوده بوضوح .حدثت الظاهرة نفسها في الأندلس واستشير أشهر العلماء في رأيهم عن الزهد .فعندما سئل الفقيه المالكي الشهير يحيى بن يحيى (ت 848/234) عن الموضوع، أجاب بأن : "من لم يرض منها (= الدنيا)إلا بالحلال فهو فيها زاهد، وإن كان عليها مكبا حريصا" (القاضي عياض، ترتيب المدارك؛ ج3، 391).

هذا التعريف يتطابق مع تعريف هؤلاء الذين يعتبرون الزهد بمثابة أخلاق لا تفرض على من يلتزم بها أكثر من اعتبارها مدونة لسلوك اجتماعي؛ ومع ذلك يمكن من خلال العديد من تراجم الزهاد ملاحظة موقف مختلف تماما عن مجرد الامتناع عن فعل ما هو حرام. يبدو أن الاختلاف في الرأي حول انتهاج الزهد، جعل تأليف كتب مثل كتاب ابن الأعرابي ضروريا ، وإن لم يكن من أقدم ما كتب في هذا النوع[8] من المؤلفات، التي ضمت حول موضوع الزهد نصوصا قرآنية وأحاديث نبوية ومأثورات الصحابة ومشاهير زهاد عصور الإسلام الأولى .لذلك فكتاب "في معنى الزهد" يلبي هذه الضرورة.

الجزء الأول من العمل مخصص على وجه التحديد لتعريفات الزهد، يضيف أبو سعيد أحيانا تعليقاته الشخصية إليها .ويمكن تجميع هذه التعريفات حول النقاط التالية :

1. الخصائص الأساسية للزهد .جمع أبو سعيد منها التواضع، القناعة، الرضا عن الله تعالى، ولذلك فالزاهد ليس هو فقط من يتخلى عن فاخر الثياب ورطب الطعام، ولكن من يكون مقتنعا بدونيته بالمقارنة مع الآخرين، ليس مهتما بمتاع الدنيا راض بما كتبه له القدر (معنى الزهد، رقم 1،6،8).
2. مناقشة الحلال /الحرام .تدور مجموعة من النصوص التي نقلها أبو سعيد على المشكلة التي يطرحها زهد يتمحور فقط حول الامتناع عن الحرام (معنى الزهد، رقم 38 قولين اثنين لسفيان الثوري). ولكن أيضا وفقا لقول ليوسف بن أسباط[9]رواه أبو سعيد (معنى الزهد، رقم 38) : هو "أن تزهد فيما أحل الله، فأما ما حرم الله فإن ارتكبته عذبك الله"*

   معنى هذا أن الانتهاء عن اقتراف المعاصي ليس له أهمية كبرى، لأن مجرد مخافة الله تجعل الانتهاء عنها ضروريا .يجب على كل زاهد أيضا أن يترك التمتع بالأمور التي لم يحرمها الله صراحة.
3. لامبالاة الزاهد بأمور الدنيا .لا يجب على الزاهد تحريم الحلال على نفسه فقط، بل يجب عليه أيضا أن يصل إلى وضعية روحية بحيث لا يظهر عليه التأثر بالأفراح ولا الأتراح. لهذا تستحضر عن هذا الموضوع، من حين لآخر، شهادات العديد من الزهاد.
4. ذم الدنيا وإخراجها من القلب. (البلاء، معنى الزهد، رقم 2) يجب ألا يعود للدنيا أي اعتبار في نظر الزاهد، بل الذات المتعالية وحدها هي التي يجب أن تكون لها أهمية عنده (معنى الزهد، رقم32،31). والحالة المثالية التي عرضها أبو سعيد هي حالة المدعو أبو السحماء الذي بعد أن بلغ من الدنيا مبلغا عزم على تركها وأقبل على العبادة (معنى الزهد، رقم 22).
5. الامتناع عن الشهوات والانشغال بالله وحده. تندرج أغلب تعليقات أبي سعيد الشخصية ضمن هذه المجموعة من النصوص. يجب أن يفرغ قلب

الزاهد من كل ما يمكن أن يشغله عن الله( معنى الزهد، (رقم 13). وبالتالي فعليه أن يترك لقاء الناس لكي يتمكن من ترك شهواته الشخصية (رقم 18). وبالنتيجة فإن الزهد في الدنيا معناه الزهد في النفس(رقم 18) وكل شهواتها.أفضل تعريف للزهد عند أبي سعيد هو مماثلة النفس بالدنيا (رقم 26). وهكذا فحين تتحرر النفس لا تعود لها من مهمة غير التفرغ لخالقها. وقد وصف أبو سعيد نفسه المسار الذي يتوصل من خلاله إلى هذه الحالة (معنى الزهد، ص 22) يجب ترك الحرام، والحلال وما هو مقبول حتى قبل أن يصبح هذا ضروريا .يجب الوفاء بالحاجات المادية (الأكل والشرب، والنوم، والجماع) عند الضرورة القصوى فقط، لأن ذلك يؤدي إلى متعة غير ضرورية. ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن الحاجات الفكرية مثل الخوض في الكلام. يجب أن تخصص كل لحظة من حياة الزاهد كليا لعبادة وذكر الله.

في القسم الثاني من الكتاب ينقل أبو سعيد نصوصا قرآنية وأحاديث نبوية إلى لغة الزهد دون إضافة أي آراء شخصية. ولكن يبدو أن بعض آرائه الواردة في التراجم التي تم ذكرها سابقا، تسير في نفس خط ما تمت رؤيته حتى الآن :تحتاج النفس الحقيرة والضعيفة إلى عون الله حتى تحسن عبادته (السلمي، 1960 : 445) الطريق الذي يجب سلوكه ليس سهلا ، لكن لا حاجة لمن يسلكه إلى دليل غير الحقيقة (السلمي، 1960: 447) يخفي الزاهد الحقيقي سالك هذه الطريق أفعاله الحسنة عن الناس، ويقبل الفقر والمشقة وسوف يشعر بعدم الارتياح في الأفراح[10]، حتى يصل إلى نسيان كل ما يبعده عن الله.

لم يبلغ ابن الأعرابي درجة في الحياة الدينية مماثلة لشيوخه، ربما لأنه لم تكن له مساهمة أصيلة بما فيه الكفاية .فمفهومه للزهد يعكس تأثير شيخه

الجنيد فيه الذي يقول بوجوب انقطاع النفس التام وانشغالها الكامل بخالقها. وقد بقي هو دوما على مسافة من الدخول المحتمل في طريق الانقطاع هذه وحذر من أولئك الذين لم يلبوا رغبتهم حتى في متعة الحب الإلهي (السلمي، 1960 : 448) ليس مؤكدا أنه تعرف على ابن مسرة شخصيا، لكننا نعرف أنه رد على مواقفه العقدية مثل ما فعل التستري[11]. ومن الواضح أنه يجب ربط هذا الموضوع بالمكانة الكبيرة التي كانت لأبي سعيد عند معاصريه الأندلسيين الذين سنوجه إليهم اهتمامنا الآن.

### 2. تلاميذه الأندلسيون

تتلمذ على ابن الأعرابي ستون وسبعة من علماء الأندلس تلمذة مباشرة ما بين سنتي 938/237 و 1009/400

يتضح بجلاء من لائحتهم الموجودة في الملحق أن ابن الأعرابي كان أحد الشيوخ المشارقة الذين تتلمذ عليهم أكبر عدد من الأندلسيين في القرنين الثالث/الرابع ـ التاسع/العاشر. M) (1990:257/306؛ Marin يحتمل أن عددا كبيرا منهم كان يحضر دروسه نظرا للشهرة التي كان يتمتع بها كمحدث: فقد وصف بنفس الصفة أصحاب التراجم التالية : 2، 4، 8[12]، 13، 16، 19، 20، 33، 40، 44، 55، 60 و 65، ولم يمنعهم هذا، مع ذلك، من أن يتلقوا عن أبي سعيد علوما أخرى لا تقتصر فقط على رواية الحديث النبوي .وفي المقابل يجب ملاحظة ندرة المعلومات التي احتفظ بها كتاب التراجم عن الاهتمامات العلمية والأحوال الشخصية لعدد كبير من تلاميذ أبي سعيد، فهذا يجعل من المستحيل الخروج باستنتاجات دقيقة عن هذه النواة من العلماء الأندلسيين الذين زاروا مكة وسمعوا منه .وبالرغم من هذه الانتقادات، فإن دراسة تراجم هؤلاء الأشخاص تعمل على إبراز مجموعة من المعطيات التي سأقوم بفحصها الآن.

ينحدر قسم كبير من تلاميذ أبي سعيد من قرطبة، وهذا ليس غريبا ، بينما ينحدر بعضهم ، من الذين نعرف أصلهم المكاني فقط، من إشبيلية ونسبة أقل منهم من طرطوشة، من بطليوس، من لورقة، من قرمونة .ولهذا السبب بالذات فإن وجود ثمانية من علماء إستجة، والذين أظهر خمسة منهم اهتماما واضحا بالزهد (مع الفروق الدقيقة التي سنرى فيما بعد)، لأمر يسترعي الانتباه. يحتمل أن يكون علماء استجة قد تأثروا بقاضيهم محمد بن أحمد بن يحيى الذي سنشير إليه لاحقا والذي كان التلميذ الأحب إلى أبي سعيد؛ ولكن بما أن محمد بن أحمد قد عاد من رحلته إلى المشرق سنة 345 -7-956/345، فإن هذا التأثير قد لا يطال اثنين من هؤلاء الزهاد الذين توفيا في وقت سابق (انظر رقم 42 و47). ومع ذلك، فلا بد من وضع هذه الرحلات إلى مكة في السياق العام للرحلة في طلب العلم والمرتبطة بالحج. كان الأندلسيون يحضرون دروس المشايخ المشهورين وقد كان أبو سعيد منهم. كان كثير من الراحلين يترافقون في السفر ضمن الأسرة( كما فعل زوجا الأخوين أصحاب الأرقام 32 /48، و 35 /61)، أو ضمن جماعة كما هو حال أصحاب الأرقام 12 و 40 و 46 أو 3 و 16 و 21 و .38 رحل الأخوان خطاب ومحمد ابني مسلمة بن محمد سويا رفقة محمد بن إسحق بن السليم .هناك حقيقة لا بد من أخذها بعين الاعتبار : مفادها أن الذين يرحلون سويا عادة ما يجلسون إلى نفس الشيوخ حتى لو لم تجتذبهم جميعهم دروسهم على نحو خاص. ومع ذلك، فليس هناك شك في وجود علاقة خاصة بين أبي سعيد وبعض من تلاميذه العديدين أو في توافق اهتماماتهم الفكرية مع اهتماماته، لذلك لا بد من إيلاء اهتمام خاص لهؤلاء التلاميذ.

سأتناول بداية أولئك الذين ربطتهم علاقة خاصة بابن الأعرابي، وإن كانت تراجمهم لا تشير إلى اهتمامهم بالزهد بشكل ملموس.خصت المصادر واحدا

منهم ـ وهو ما لم يحدث مع غيره ـ بالتنصيص على كونه حصل على الإجازة من أبي سعيد :يتعلق الأمر بخلف بن سعيد بن عبد الله الذي ذهب إلى الشرق مرتين في سنة 943/332 و 950/339 وتقول عن محمد بن عمر بن سعيد بأنه كان أحد التلاميذ المقتنعين بشيخ مكة .وبالمقابل، يجب ملاحظة أن الذهبي قد أشار على وجه التحديد (الذهبي،1984 ، ج 408/15) إلى اثنين من بين الأندلسيين الذين سمعوا من أبي سعيد، هما محمد بن عبد الملك بن ديفون الذي كان بدوره شيخ أبي عمر بن عبد البر، وقاضي استجة محمد بن أحمد بن يحيى بن مفرج الذي تمت الإشارة إليه.

رحل ابن مفرج إلى المشرق سنة 337/945-9، وبالإضافة إلى زيارته لمكة طاف مصر والشام وفلسطين، إلى أن وصل في رحلته من أجل طلب العلم إلى اليمن. ولكننا نعرفه بالخصوص تلميذا وفيا لأبي سعيد، لازمه إلى حين وفاته؛ فله يرجع الفضل في تعريفنا بالتاريخ الدقيق لوفاة ابن الأعرابي، المقتطف في برنامج تلميذه أبي عمر الطلمنكي( الفاسي المكي،1964 ج3، رقم 626) ولدى عودته إلى الأندلس تولى ابن مفرج قضاء رية، ثم استجة كما تمت الإشارة إلى ذلك .كان محدثا بالخصوص وقاضيا صارم الحكم، لا يخاف فيه لومة لائم.كان ثلاثة تلاميذ آخرين لأبي سعيد موضوعا لتعليقاته المشوهة :اتهم عمرو بن عبد الملك، الذي حضر معه مجالس درس ابن الأعرابي بكونه يقترف أشياء منكرة، وكذلك فعل مع قاضي اشبيلية اسماعيل بن محمد بن اسماعيل، ومسلمة بن القاسم.

لا شيء يفسر في الحالتين الأوليين الأسباب التي دفعت ابن مفرج إلى الإعراب عن هذا الحكم السلبي.أما بالنسبة لمسلمة بن القاسم، فيتعلق الأمر بمحدث سافر كثيرا أيضا في مناطق مختلفة من المشرق، حيث روى الكثير من الأحاديث النبوية، وتتلمذ على عدد كبير من الشيوخ.اتهم في الأندلس

بأنه كذاب، فقد اعتبره ابن مفرج" ضعيف العقل ."وحسب ابن الفرضي كاتب ترجمته، الذي يشير إليه دون مزيد تعليق، فإن مسلمة بن القاسم كان يتعاطى السحر والطلاسم .سيصبح الانتقاد الموجه إلى هذا المحدث، كما أشارت إلى ذلك مارية إسابيل فييرو (30- 129 :1987)، أكثر صرامة في العصر اللاحق، حيث أن أبا بكر بن العربي (ت 1148/543) ضرب به وبابن مسرة المثال على الأشخاص "الضالين والمضلين". استنادا إلى هذه الوقائع وغيرها، فإن فرضية مارية إثابيل فييرو التي تقول بأن مسلمة بن القاسم كان له اتجاه إلى نوع من التصوف كان يعتبر قليل الالتزام بالسنة وأن هذا ما تسبب في هذه الآراء التي تعرضت لشخصيته، تبدو منطقية بما فيه الكفاية.

تتكون مجموعة ثانية من تلاميذ ابن الأعرابي من أولئك الذين يقال عنهم صراحة بأنهم مهتمون بالزهد أو باتجاهات روحية أخرى، أو أنهم كانوا يسلكونها. وهم يشكلون أكبر مجموعة من بين أولئك الذين تميزوا بسمات مشتركة وهم مثال واضح للتأثير المحتمل ممارسته على الأندلسيين من قبل التراث الزهدي الصوفي الذي كان يمثله ابن الأعرابي. وفي بعض الحالات لا يتم التنصيص صراحة على أن الأمر يتعلق بزهاد على الرغم من أنه يتم وصف سلوكهم بأنه يتميز بشدة الورع :مثل عبد السلام بن السمح ومحمد بن موسى بن مصبح اللذين كانا رجلين شديدي التدين كثيري الصلاة وتلاوة القرآن (كان الثاني بكاء)؛ كان تمام بن عبد الله شخصا كثير التواضع، وقف نفسه على عيادة المرضى. قيل فقط عن دوي مولى الخليفة الناصر بأنه كان صالحا. يمكن أيضا إدراج عالمين ضمن هذه المجموعة وإن كان ذلك مع بعض التحفظ (هما رقمي 12 و 39) الذين أبديا تصلبا كبيرا في مواجهة البدع[13].

كل الذين وصفوا صراحة بكونهم زهادا، تم التنصيص على ذلك باستعمال صفة زاهد مقرونة بأسمائهم باستثناء واحد قيل عنه وَرِع، وهو ما يعتبر من

حيث المبدأ المقام الأول من مقامات السلوك الروحي. وصف شخص ثان هو أحمد بن عبادة بالمنقبض من طرف القاضي عياض[14]. يظهر مع رقمي 34 و47، دون مزيد معلومات، الخبر المتعلق بوضعيتهما كزاهدين .نعلم بالمقابل أن حماد بن شكران قد درس في مصر مع ابراهيم بن أحمد بن المولد الصوفي وهو من الرقة (السلمي،78 :1960) وعند عودته إلى الأندلس انقطع للرباط في الثغر[15]. كتب أحمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر، أحد هؤلاء الزهاد والذي كان أيضا منقبضا كتابا عن التصوف بعنوان "الاستبصار".

خطاب بن محمد هو دون شك، من وصف من بين هؤلاء الرجال بأكثر الأوصاف إثارة .كان خطاب علاوة على معرفته بالنحو والعربية والحديث يعتبر مجاب الدعوة، أي أن الله يقبل صلواته وأدعيته ويجيبها، كان صاحبه في رحلة الحج محمد بن إسحق بن السليم يقول إنه كان أحد الأبدال[16]. وحتى لو أمكن أن يكون رأي ابن السليم ذاتيا جدا فمما لا شك فيه أن خطاب كان ينتمي إلى أسرة تميل إلى كثرة العبادة .فقد قرر شقيقه محمد وهو أيضا تلميذ لابن الأعرابي أن يؤدي فريضة الحج وأن يتخلى عن علاقاته الوثيقة مع متنفذي بلده قرمونة؛ كما كان ابن له وابن أخته زاهدين أيضا[17].

من الغريب أن اثنين من هؤلاء الرجال، مع حدة الحياة الدينية ورغم ازدراء الآخرين قد غيرا توجههما في لحظة معينة من حياتيهما :يتلق الأمر بأصبغ بن قاسم بن أصبغ وبابن السليم صاحب خطاب بن مسلمة في رحلة الحج. هاتان الحاليتان مع ذلك مختلفتان تماما حسب ما أوردته لنا المصادر. فعن الحالة الأولى تؤكد بوضوح أن أصبغ بعد أن تولى قضاء استجة قام بسلوك أثار عليه سخطا عاما وأدى إلى عزله، ورغم أنه أعيد إلى منصبه مرة أخرى إلا أنه لم يغير سلوكه .أما بالنسبة لابن السليم فلم ينكر عليه شيء من عمله بوصفه قاضي الجماعة بقرطبة، ومع ذلك فإن المصادر تؤكد بأنه حين قبل

هذا المنصب ـ ومناصب أخرى قبله ـ فقد تخلى عن موقفه السابق الرافض لقبول مكرمات وأعطيات ذوي السلطة[18].

لاستكمال هذا الفحص الذي قمنا به للمعلومات المتعلقة بتلاميذ ابن الأعرابي الأندلسيين من الضروري الإشارة إلى واحد منهم( رقم )36 الذي كان يعتبر من أتباع ابن مسرة من قبل معاصريه ـ رغم حرصه على نفي هذا الأمر ـ وإلى اثنين آخرين اعتنيا بعلم الباطن أو الدراسة الرمزية للمحتوى غير الظاهر للنصوص المقدسة .يتعلق الأمر بمحمد بن أصبغ بن لبيب ومحمد بن فتح .تؤكد المصادر أيضا بأن الأخير ألف كتابا لابن الأعرابي بعنوان كتاب الإخلاص والعلم الباطن[19].

بالإضافة إلى التأثير الذي يحتمل أن يكون هؤلاء التلاميذ قد مارسوه، بدرجات مختلفة، في نشر الزهد كما كان يراه ابن الأعرابي، فإننا نتوفر على صنف آخر من المعلومات التي تثبت انتشار أعمال هذا الأخير في الأندلس :فقد حفظت تلك المعلومات في كتب الفهارس. وهكذا توجد معلومات موثقة وصلت إلى ابن خير (ت 1180/575) ، تتعلق بروايات الكتب التالية التي ألفها ابن الأعرابي، لكنها لا توجد ضمن قوائم مؤلفاته التي أوردها كتاب تراجمه :يتعلق الأمر بـ "كتاب الاختصاص في ذكر الفقه* والغنى"، "كتاب الإخلاص ومعنى علم الباطن"[20]، "كتاب اختصار الطريق"،"كتاب المحبة"، "كتاب الصبر والتصبر" و"كتاب العمر والشيب" (ابن خير، 1893:284-85) ليس من روى كل هذه الكتب التي لها علاقة بالزهد في الأندلس تلميذ مباشر لأبي سعيد، ولكن من فعل ذلك هو حكم بن محمد بن حكم بن إفرانك (ت 1055/447، الذي أخذها بدوره عن أحد شيوخه المشارقة ـ رغم أنه يوجد من بين شيوخه أحد التلاميذ المباشرين لابن الأعرابي هو هشام بن يحيى ـ .أوصلت نفس سلسلة السند إلى ابن خير كتاب الزهد الذي

حللته باختصار فيما سبق. تجدر الإشارة إلى أن رواية الكتاب الوحيد التي وصلت إلى ابن خير بسند متصل من طريق تلميذ مباشر لابن الأعرابي هي رواية كتابه "طبقات النساك" والتي سندها هو التالي : عن أحمد بن عون الله عن القاضي يونس بن عبد الله بن مغيث عن أبي محمد بن عتاب .بغض النظر عن المضمون المحتمل لكتاب "طبقات النساك" فإن وجود سلسلة الرواة هذه ليس غريبا، لأنها يمكن أن توجد في مؤلفات أخرى مخصصة لنفس النوع من المادة (M. Marin, 1991-c).

تجعل كل سلاسل السند هذه، المدونة من طرف ابن خير، من ابن الأعرابي أحد أكبر المؤلفين المشارقة في الزهد أصحاب أكبر عدد من المؤلفات المعروفة في الأندلس (J.M.Vizcano, 1991) إذا ما اعتبرنا الفهرس الكبير الذي تمثله فهرسة ابن خير نموذجا في هذا الاتجاه. إذا أضفنا هذه المعلومة إلى هذا العدد من التلاميذ، وحتى مع التحفظات التي أبديت، فيبدو أن أبا سعيد قد مارس تأثيرا لا شك فيه في تطور الاتجاهات الزهدية الصوفية الأندلسية في القرن الهجري الرابع/الميلادي العاشر؛ وقد ساعد حذره وإدانته للتيارات المتطرفة (مثل مذاهب المسريين) وخصاله الشخصية والعلمية على هذا التأثير في صياغة حياة دينية مثالية .مكن انتشار فكره، علاوة على ذلك، من المساهمة في نشر تصوف معتدل بين علماء الأندلس الذين عارضوا مواقف أخرى أكثر جذرية وأكثر شذوذا.

لكن يجب أن نتساءل في النهاية عن الإنتاج المكتوب لابن الأعرابي الذي لم يصلنا، والذي كان معروفا في الأندلس، كما رأينا .ليس من السهل دائما، من وجهة نظري، تعيين الحدود التي تؤطر هذا التصوف المفترض أنه معتدل، وكذا التصوف الذي ينزع إلى الاندفاع أكثر نحو التطرف، فمن الواضح أنهما لم يكونا دائما مفهومين بنفس الطريقة. مثال واضح على ذلك

هي الآراء المختلفة بخصوص مسلمة بن القاسم خلال العصور المختلفة .كما أن وجود باطنيين اثنين من بين أتباع ابن الأعرابي لأمر يثير الانتباه أيضا، وهذا يقودنا إلى التفكير في احتمال تطور تصوف أكثر عمقا منطلق من فكره الخاص، والذي لا يمكن أن ندلي حوله إلا بافتراضات .

## ملحق

## قائمة التلاميذ الأندلسيين

1. عبد الله بن محمد بن أمية بن غلبون، أبو محمد الأنصاري، ت983/372[21]
2. عبد العزيز بن عبد الملك بن نصر بن الصفار الأموي، ت 365/976-7(M.L.Avila, n°107)
3. عبد العزيز بن عبد ربه، أبو الأصبغ الغافقي، ت حوالي 970/360 (M.L.Avila, n°109)
4. عبد العزيز بن أحمد بن عبد العزيز بن عطية، أبو الأصبغ، ت بعد 9-938/327 (M.Marin n°733,1988)
5. عبد الكبير بن محمد بن عفر بن عبد الكبير... أبو محمد الجزري، M. L.Avila n°124)970/360
6. عبد الملك بن هذيل بن عبد الملك ... أبو مروان التميمي الخلقي، M. L. Avila, n° 130) 970/359
7. عبد السلام بن السمح بن نبيل بن عبد الله ... أبو سليمان الهواري، (M. L.Avila, n°196, 980/370
8. عبد السلام بن يزيد بن غياث اللخمي، أبو الأصبغ، ت (M.Marin, 1988, n° 733)* 961/350
9. أفلح، أبو يحيى، ت 995/385 (M. L. Avila, n°202)
10. أحمد بن عبد الله بن عبد الرحيم بن العنان، أبو عمر، ت993/393[22]

11. أحمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر ... أبو عمر العبسي، ت.
(M. L. Avila, n° 223). 989/379

12. أحمد بن عون الله بن هدير... أبو جعفر، ت (M. L. Avila n° 233) 988/378

13. أحمد بن دهيم بن خليل، أبو عمر، ت 949/338 (M.Marin, 1988, n° 118)

14. أحمد بن خليل بن عبد الله ... أبو عمر الجذامي التاجر، ت
(M.L. Avila, n° 256) 989/378)

15. أحمد بن محمد بن عبد الله بن عبد البر ... أبو عثمان التجيبي، ت
(M.L. Avila, n° 974/363

16. أحمد بن سعيد بن حزم، أبو عمر الصدفي، ت 961/350(M.Marin, 1988, 124)

17. أحمد بن عبادة بن علقمة بن نوح، أبو عمر الرعيني، ت
(M. Marin, 1988, 133) 943/332

18. أحمد بن محمد بن يحيى بن عبيد الله، ت بعد 956/956[23]

19. عمر بن عبد الملك بن سليمان... أبو حفص الخولاني، ت
(M. L. Avila n° 380) 967/356)

20. أصبغ بن قاسم بن أصبغ، أبو القاسم، ت (M. L. Avila n° 393) 974/363)

21 ـ العاصي بن عثمان بن منيم،(M. Marin, 1988, n° 654)

22. أيوب بن عبد المؤمن بن يزيد بن أبي سعيد، أبو القاسم الأنصاري،
(M. L. Avila n° 985/374)

23. دُوّي الصقلبي (M. Marin, 1988, n° 472).

24. حماد بن شكران بن حماد، أبو محمد، ت(M. L. Avila n° 437) 965/354)

25. هاشم بن يحيى بن حجاج البطليوسي، أبو الوليد، ت
(M. L. Avila n° 454) 995/385)

26. حسين بن محمد بن نبيل، أبو بكر، ت(M. L. Avila n° 480) 983/372)

27. عيسى بن عبد الرحمن بن حبيب ... أبو الأصبغ،
ت (977/366 (M. L. Avila n° 515)

28. اسماعيل بن محمد بن اسماعيل بن أبي الفوارس، أبو القاسم،
ت (544/357 (M. L. Avila n° 968),

29. خلف بن محمد بن خلف، أبو القاسم الخولاني،
ت (984/374 (M. L. Avila n° 570)

30. خلف بن سعيد بن عبد الله بن عثمان ... ابن المرابط، ابن الصائغ، أبو القاسم الكلبي، ت حوالي (972/362 (M. L. Avila n° 582)

31. خالد بن عبد الملك، أبو بكر، ت (965/354 (M. L. Avila n° 437)

32. خطاب بن مسلمة بن محمد ... أبو المغيرة الإيادي،
ت (983/372 (M. L. Avila n° 588)

33. مسلمة بن القاسم بن ابراهيم بن عبد الله ... أبو القاسم،
ت 964/353 (M. L. Avila n° 607)

34. محمد بن عبد الله بن عبد البر، أبو عبد الله الكشكناني،
(M. Marin 1988 n° 952[24]/ 341/1240)

35. محمد بن عبد الله بن تمام، أبو عبد الله،
ت (952/341 (M.Marin 1988 n° 1240)

36. محمد بن عبد الله بن عمر ... أبو عبد الله القيسي،
ت (992/382 (M. L. Avila n° 650)

37. محمد بن عبد الله بن يحيى بن أبي عيسى،
ت.(950[25]/339 (M. L. Avila n° 660)

38. محمد بن عبد الملك بن ديفون ... أبو عبد الله اللخمي الرصافي،
ت (965/354 (M. L. Avila n°660)1004/394)

39. محمد بن أحمد بن محمد بن الخراز، أبو عبد الله الفارسي،
ت 970/369 (M. L. Avila n° 960)

40. محمد بن أحمد بن يحيى بن مفرج القاضي، أبو عبد الله وأبو بكر،
ت 990(26)/380

41. محمد بن عمرو بن سعيد... أبو عبد الله الأزدي،
(M. L. Avila n° 713) 981/370)

42. محمد بن أصبغ بن لبيب، أبو عبد الله، ت (M. Marin, 1988 n° 1146) 9-938/327)

43. محمد بن بطال بن وهب ... أبو عبد الله التميمي،
(M. L. Avila n° 718) 7-976/366

44. محمد بن فرج بن سبعون بن أبي سهل، أبو عبد الله النخلي،
ت (M. L. Avila n° 8-977/3674

45. محمد بن فتح (M. 1. Fierro, 1987 : 130)

46. محمد بن حيون بن عمران، أبو عبد الله الأنصاري،
ت. 957/346، (M. Marin, 1988, n° 1172)

47. محمد بن ضبي، 948/337 (M. Marin, 1988, 1167)

48. محمد بن إسحق بن منذر بن ابراهيم ... ابن السليم، أبو بكر،
(M. L. Avila n° 978) 367/753

49. محمد بن مسلمة بن محمد ... أبو عبد الله الإيادي،
ت 950/339 أو 951/341 (M. Marin, 1988, n° 1329)

50. محمد بن موسى بن مصبح بن عيسى المؤذن، أبو بكر،
ت 991/381 (M. L. Avila n° 784)

51. محمد بن سعيد بن عبد الله بن كرت، أبو ابن عبد الله،
ت 991/381 (M. L. Avila n° 799)

52. مسور بن أحمد بن مسور، أبو تمام. (M. Marin, 1988, n° 1390)

53. محمد بن شاكر بن جناح، ت 329/940-1 (M. Marin, 1988 n° 1210)

54. محمد بن عمر بن أدهم، أبو عبد الله، ت 382/993 (M. L. Avila n° 822)

55. محمد بن عمر بن سعدون، أبو عبد الله المعافري الغدائري،
ت 386/996 (M. L. Avila n° 825)

56. محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي الرباحي،
ت 358/968-9 (M. L. Avila n° 839)

57. محمد بن يحيى بن خليل، أبو عبد الله، ت 370/981 (M. L. Avila n° 841)

58. منذر بن عطاف بن منذر ... أبو الحكم، ت.(366/976-7 (M. L. Avila n° 864)

59. سعيد بن خلف بن جرير (M. Marin, 1988, n° 540)

60. سعيد بن نصر بن عمر بن خلف /خلفون، أبو عثمان،
ت (M.Marin, 1988, n° 572)

61. سليمان بن محمد بن سليمان، أبو أيوب، ت 371/982 (M. L. Avila n° 1002)

62. تمام بن عبد الله بن تمام... أبو غالب المعافري،ت 377/987 (M. L. Avila n° 1011)

63. عمر بن عبد الملك بن سليمان ... أبوحفص الخولاني،
ت 356/966 (M. L. Avila n° 1026)

64. عثمان بن حسين الحجاري، ت ت 370/980 (M. L. Avila n° 1047)

65. يحيى بن عبد الله بن محمد، أبو بكر المغيلي،
ت 362/973 (M. L. Avila n° 1069)

66. يحيى بن مروان المعدن الأتروشي، أبو بكر، ت 379/989 (M. L. Avila n° 1088)

67. يوسف بن محمد بن يوسف ... أبو عمر المؤدب،
ت 370/981 (M. L. Avila n° 1123)

* * *

## هوامش :

* -أغتنم مناسبة نشر هذه الترجمة لأقدم جزيل شكري للأستاذة الصديقة والباحثة المقتدرة مانويلا مرين على مدها إياي بنسخة مصورة لهذا المقال، وكذا على موافقتها على ترجمته ونشره وغيره من مقالاتها القيمة التي لها علاقة بالحياة الروحية من زهد وتصوف في الأندلس .
الأصل بالفرنسية هو ،

Manuela Marin, "Abû Sa'id Ibn al-A'rabi et le développement du soufisme en Al-Andalus", Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, sommaire n° 63-64 (1992/1-2) P. 28-38.

1 - ينبغي أن نذكر، من بين الأعمال العامة، العمل الكلاسيكي لـ (MAKKI M. A 1968) الذي يعتبر نقطة انطلاق لا يمكن تجاهلها بخصوص هذا النوع من الدراسات .ويجب أن نضيف إليه عملي (D. Urvoy (1978 et 1990 وعملي كل من A. Turki مثلاً

Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane, Alger, 1973) فهي أعمال مونوغرافية مهمة. M.I Fierro (1989)

2. مثال واضح على الاحتمال الأخير هو ما قاموا به ضد بقي بن مخلد؛ والذي يمكن الاستزادة حوله بمراجعة مقال مارية إسابيل فييرو المحال عليه في الهامش رقم 1 من (208-165 1980) M. L. Avila (1985:321-367). و (1984) العمري ; M. Main

3 - لم يعد مقال المؤلفة المحال عليه أسفله قيد الطبع بل نشر سنة 2004 (المترجم) انظر (2004) .As(n Palacios (1914); M. A. Makki (1968: 145-162); M . Marin (2004)

4 - راجع حول مذاهب الجنيد .Massignon (1954: 303 - 309); G. C Anawati et L. Gardet (1985: 34); A Shimmel (1975-58) توجد بعض نصوص الجنيد في (51 - 49 :L. Massignon (1929

5 - انظر السلمي (1960: رقم 82؛ أبو نعيم الإصفهاني (1985: رقم 655) ؛ ابن عساكر (1979، ج 2 :954 ابن الجوزي (1357 هـ :ج371:6) الذهبي(1968-70، ج3، رقم 830 و1984، ج15:407-12) الفاسي المكي (1964، ج3 :رقم 626)

6 - .G. A. S., I, 661 انظر ما سيأتي حول عناوين أخرى لم تصلنا.

7 - طبعة (طنطا،1988)، م .ف .السيد، وهي تحمل عنوان" الزهد وصفة الزاهدين "ورد في الصفحة الأولى من النسخة المخطوطة ما يلي :كتاب في معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، وهو يختلف قليلا عما أورده سيزكين.

8 - من بين النصوص السابقة على ابن الأعرابي من مثل هذا الصنف تبرز أعمال عبد الله بن المبارك( (ت 797/181 وأسد بن موسى (ت 827/212 ).

9 - انظر حول هذا الزاهد الذي عاش في القرن الهجري الثاني/الميلادي العاشر، أبو نعيم، حلية الأولياء، ج8, 237-253.

*جاء النص الفرنسي الأصلي كما

Zuhd est s'abstenir de ce que Dieu a déclaré halal (licite); car si tu te m(les de ce qui' il a fait haram (illicite), il te punira. L'abandonner est, par conséquence, une obligation"

وعند محاولتنا إرجاع هذا النص المقتطف إلى أصله العربي عوض تعريبه وبما أننا لم نحصل على الطبعة التي اعتمدتها المؤلفة من كتاب ابن الأعرابي فقد عدنا إلى طبعة أخرى هي، كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، دراسة وإشراف ومراجعة عامر النجار، تحقيق خديجة محمد كامل، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998 ص 70. فوجدنا فيها النص الذي اقتطفناه في المتن المعرب أعلاه تليه العبارة التالية" :يعني إن تركه فرض "مما يعني كونها حسب هذه النسخة شرح لابن الأعرابي وليست قول ابن أسباط (المترجم).

10 ـ السلمي، ص 446. نقل ابن عسكر (1979) العديد من نصوص السلمي.

11 ـ ابن الفرضي(1981-1202:2) ؛ راجع.(M. I. Fierro (1987: 139, note 52

12 ـ احتفظ ابن عبد البر (1978، ج126:2) بقصيدة شعرية له (سبق أن أشار إليها 202 : (Makki (1968) ينتصر فيها للمحدثين.

13 ـ انظر حول هذا المفهوم وما أنتج حوله من أدب دراسة. (M. I. Fierro (1988

14 ـ راجع حول هذا المفهوم وحول أمثلة أخرى للإعراض عن الدنيا، (M.iiiii (1991-b

15 ـ يمكن الاطلاع على تقييم أولي لبحث جاري حول هذا الموضوع في .(M. Mar(n (sous presse صدر المقال سنة 2004 (المترجم)

16ـ المقام الخامس من مقامات السلوك عند الصوفية، راجع (E. I." s. v. abdal¸ (I. Goldziher

17 ـ انظر هذه التراجم عند القاضي عياض (14:1982)

18ـ انظر الحكاية الطويلة التي أوردها القاضي عياض (1981 ج 2: 280-289) في هذا المعنى في الترجمة التي خصصها له.

19 ـ انظر معطيات أخرى عن هاتين الشخصيتين عند.(M. I. Fierro (1987 : 130-31

*كذا في الأصل الفرنسي، لكن لعل الأمر يتعلق بالفقر الذي يقابل الغنى(المترجم).

20 ـ لاحظ تطابق هذا العنوان و عنوان الكتاب الذي ذكر ابن الفرضي أن محمد بن فتح قد ألفه؛ يبدو ممكنا القول بأن الأمر يتعلق بنفس النص.

21 ـ .(M.-L. Avila (1985 b : n°81 كانت أطروحة مارية لويسا أبيلا ذات فائدة كبيرة بالنسبة لي فيما يخص إعداد قائمة تلاميذ ابن الأعرابي هذه .أشكر صاحبتها على تمكيني من استعمالها.

* في الأصل 661 (المترجم)

22 ـ نفس المرجع، رقم 208 يتضمن نص ابن الفرضي خطأ بشأن تاريخ رحلة هذا الشخص إلى الشرق 914/302 في حين أنه ولد 911/299.

23 ـ نفس المرجع، رقم .191. انظر (M. Marin (1985: 302

24 ـ .(M. Marin (1988, n° 1248 راجع حول الخلط الذي وقع بين هذا الشخص وأحمد بن عبد البر M. I. Viguera, "La "Historia de alfaquies y juices de Ahmad b. 'Abd al-Barr", R.I.E.E.I., (1985-86), XXIII : 49-61).

-25 M. Mar(n ,1988: n° 1262.et 1985, VI: 306-312.

26 ـ نفس المرجع، رقم 705 انظر أيضا (M. L. Avila et M. Marin (1985-1987 : 52

* عربنا هذا المقال بعنوان" التطور المبكر للزهد في الأندلس "ونشر ضمن الكتاب الجماعي لشعبة التاريخ، كلية آداب تطوان، منشورات كلية الآداب تطوان 2008 (المترجم.)

## بيبليوغرافيا :

أبو نعيم الإصفهاني،1979، حلية الأولياء، بيروت.
العمري (أكرم ضياء) ،1984، بقي بن مخلد القرطبي ومقدمة مسنده.
الذهبي،70/1968، تذكرة الحفاظ، ج3، حيدر أباد.
الفاسي المكي،1964، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ج3، القاهرة.
القاضي عياض،1968، ترتيب المدارك، ج3، الرباط.
القاضي عياض،1981، ترتيب المدارك، ج6، الرباط.
القاضي عياض،1982، ترتيب المدارك، ج7، الرباط.
السلمي،1960، طبقات الصوفية، طبعة ج بيدرسن (J. Pedersen) ليدن.
ابن الجوزي، 1357 هـ، المنتظم، ج6، حيدر أباد.
ابن الفرضي،1891-2، تاريخ علماء الأندلس، طبعة كوديرا، مدريد.
ابن عبد البر،1978، جامع بيان العلم، ج2، بيروت.
ابن عسكر،1979، تهذيب تاريخ دمشق، ج2، بيروت.
ابن خير،1893، فهرسة ابن خير، طبعة ف .كوديرا و خ .ريبيرا، سرقسطة.

ANAWATI (G. C.) et GARDET (L.), 1986, Mystique musulmane, Paris.
AS(N PALACIOS (M.), 1914, Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofia hispanomusulmana, Madrid.
AVILA (M. L.), 1985, La sociedad hispanomusulmana al final del califato, Madrid.
AVILA (M. L.), 1985, "Nuevos datos sobre la biografia de Baqi b. Majlad", Al-Qan.tara, VI.
AVILA (M. L.) et MAR(N (M.), 1985/87, "Le Ta'rikh `ulamà' al-Andalus d'Ibn al-Faradi : étude et informatisation", Cahiers d'Onomastique Arabe.
FIERRO (M.-I.), 1987, La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, Madrid.
FIERRO (M.-I.), 1988, "Introduction" a l'edition du K. al-bida' de Muhammad b. Waddàh, Madrid.
FIERRO (M.-I.), 1989, "The introduction of hadith in al-Andalus", Der Islam.
KINBERG (L.), 1985, "What is mean by zuhd", Studia Islamica, LXI.
MAKKI (M.-A.), 1968, Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana, Madrid
MAR(N (M.), 1980, "Baqi b. Majlad y la introduccion del estudio del hadit en al-Andalus", Al Qan.tara , I.
MARIN (M.), 1985, "Una familia de ulemas cordobeses : los Banù Abi cIsà", Al-Qan.tara, VI.
MAR(N (M.), 1988, "Nomina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961", Estudios Onomastico-Biogrdficos de al-Andalus, I, Madrid.
MARIN (M.), 1990, "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93-350/711-961)", Estudios Onomastico-biogrdficos de al-Andalus, Ill, Granada.
MAR(N (M.), 1991-a, "Ciencia, enseñanza y cultura en la ciudad islàmica", La ciudad islàmica, Zaragoza, 113-133.
MAR(N (M.), 1991-b, "Inqibàd can al-sutàn: `ulama' and political power in al-Andalus", communication presentee au "Simposio Saber religioso y poder politico en el Islam", Grenade.
MARIN (M.), 1991-c, "Introduction" de l'edition du K. al-Mustagithin bi-llàh d'Ibn Bashkuwàl, Madrid.
MAR(N (M.), 1992, "The early development of zuhd in al-Andalus", Shi'a Islam, Sects and Sufism, Utrech.?
MAR(N (M.), 2004, "El ribà.t en al-Andalus y el Norte de Africa", Actas del congreso sobre las Rapitas, San Carlos de la Rapita, 1989.
MASSIGNON (L.), 1929, Recueil de textes inédits concemant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam
Paris. MASSIGNON (L.), 1954, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,.Paris.
SCHIMMEL (A.), 1975, Mystical dimensions of Islam, Chapel Hill.
URVOY (D.), 1978, Le monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècles, Genève.
URVOY (D.), 1990, Penseurs d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires berbères (fin XIe - debut XIIIe siecles), Paris.
VIGUERA (M. I.), 1985/86, "La "Historia de alfaquies y jueces" de Ahmad b. 'Abd al-Barr", R.I.E.E.I., XXIII.
VIZCAINO (I. M.), 1991, "Algunos datos sabre las obras de zuhd en al-Adalus", Al-Qantara, XII.

* * *

# عودة إلى الجدل بين المتصوفة والفقهاء في العصر الوسيط
## انتقاد آليات تمويل الطوائف الصوفية
### لفرانسيسكو رودريغيز مانياس[1]

ترجمة : محمد الشريف*

إن أغلب الدّراسات التي تطرّقت لموضوع السّجال بين الفقهاء والمتصوّفة في العصر الوسيط تؤوّله كنزاع ذي طبيعة دينيّة.وحسب هذه المقاربة المنهجيّة، فإن الانتقادات التي صاغها الفقهاء ضد الطوائف الصّوفية[2] - والتي بدأت تظهر منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر للميلاد -كانت غايتها تتمثل في محاربة البدع، وفضْح الانحرافات المذهبيّة التي أدخلها أتباع مختلف التّجمعات الصوفيّة إلى المجتمع .وهكذا، وجدنا من بين القضايا التي أنكرها الفقهاء، وكانت مرتبطة بنشاط الطّرق : إقامة بعض الطّقوس والاحتفالات (مثل جلسات السّماع)، التي قد يصاحبها ما يجانب تعاليم الشّريعة؛ من قبيل إنشاد الأشعار المنسوبة إلى شيوخ متّهمين بالهرطقة والانحراف، والأناشيد والرقصات الإيقاعيّة بغية الوصول إلى درجة الارتعاد الصّوفي (الشّطح)، الذي يؤدّي بدوره في بعض الأحيان إلى جذبات وشطحات، مع ما يصاحبها من تمزيق للثياب، وعويل وبكاء، والتلفّظ بكلام مبْهم وماجن؛ ومشاركة صغار القوم "ممن لم تنبث لحاهم بكثافة". كما أن حضور النساء في هذه الجلسات قد يؤدّي إلى اختلاط الجنسين[3].

*أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.

بالإضافة إلى ذلك، أنكر الفقهاء الاعتقاد في الكرامات التي يدّعيها الأولياء، بسبب الخطر الذي يُحتمل أن يترتّب عن مقارنتها بمعجزات الأنبياء؛ كما أن التّقديس الشعبي لأضرحة بعض الزّهاد والعُباد المشهورين أثار غضب الفقهاء الذين اعتبروا ذلك نوعاً من الشّرك بالله .وفي نهاية المطاف، فإن نفس الإنكار جوبِهتْ به مجموعة من النظريات التي دافعت عنها بعض الدّوائر الصوفيّة" المتطرّفة"؛ ومنها نظريّة" الحلول "التي كان يدعو إليها أتباع الحلاج، ونظرية" الاتحاد "في الله، والقول بسقوط التكاليف الشرعية عن الصوفي الذي بلغ درجة معينة من السموّ في مقامات الولاية ومراتبها.

ولو أن هذا التأويل للأسباب الكامنة وراء الجدل الذي ألمحنا إليه هو تأويل صالح لتفسير جزء مهمّ من التباينات التي طبعتْ علاقة الفقهاء بأعضاء الطوائف الصوفية، فإننا نعتقد أن عدداً من التساؤلات المرتبطة بهذا الموضوع يظلّ دون جواب، أو يبقى غامضا.إن إيلاء الأولويّة للتفسيرات ذات المنحى الديني، جعلتْ أغلبيّة الباحثين، الذين اهتموا بهذا المواجهة الحقيقية بين "الفريقين" الإيديولوجيين، يُهملون عناصر أخرى، يمكن أن تكون قد لعبت دوراً لا يمكن التغاضي عنه في نشأة هذا المشكل .إن السّعي إلى تصحيح الأخطاء التي أفرزها نموّ الطوائف الصوفيّة وتطوّرها، هو السبب الرئيس الذي دفع بالفقهاء إلى إنكارهم الفوري لها، باعتبارهم ضامني الشريعة وحماة السنّة .

ومع ذلك، فإن المصادر المعاصرة التي تشهد على مختلف أوجه السجال، تقدّم لنا معلومات لم يُنتبه إليها حتى الآن، رغم أهميتها التاريخيّة الأكيدة. وانطلاقاً من هذه المعلومات التي لم تكن موضوع أية دراسة منوغرافية، بسبب تشتت المعطيات، على ما يبدو، نريد أن نقدّم بعض

المقترحات التي من شأنها أن تقرّبنا من أصل الجدل بين الفقهاء والمتصوّفة في العصر الوسيط، من وجهة نظر أخرى، وفي الوقت نفسه، توسيع وضعية البحث الحالية حول العقليات الدينيّة في هذه المرحلة .

إن الفرضيّة التي نقترحها في هذا العمل هي أن الطابع الديني ليس سوى عنصر من عناصر" المنافسة "التي رفع لواءها الفقهاء ضداً على الطوائف الصوفيّة .لقد انطلق هذا الصراع بفعل الاختلافات الإيديولوجيّة من جهة، ويتمثل لنا من جهة أخرى، وكأنّه صراع مصالح حقيقي بين مجموعتيْن تتنافسان على الأولويّة في الميدان السياسي، وعلى نيل رضا السلطان .وهكذا، حينما يبدأ الإحساس بنفوذ المتصوفة في الأوساط الرسميّة، الذي تمثل رعاية السلطة لهم أحد أبرز تمظهراته، فإن الفقهاء يأوِّلون هذا الأمر على أنه تدخّل في مجال نفوذهم، ويحاولون عرْقلة هذا" التفاهم "الظاهري بين الحاكمين والطوائف الصوفية .

إن إحدى الانتقادات التي ترِد بكثرة في مصادرنا هي المتعلقة بمختلف الوسائل التي استعملتها الطوائف الصوفيّة لتمويل مؤسساتها[4]، ودعم أنشطتها دعماً اقتصادياً. ونقصد بعبارة "المؤسسات الصوفية" مجموع البنايات التي تعود إلى الطوائف الصوفية، أو تلك التي ترتبط ارتباطا وثيقاً بالتمظهرات الدينية المستوحاة من قِبل الجماعات الزّهدية -الصوفيّة .إننا لا نقيم أي تمييز بين البنايات حيث يقيم أعضاء طريقة ما، متّبعين قواعد خاصة بالحياة الزّهدية، وبين الضريح حيث يتمّ تقديس قبر الشيخ، الشهير بتقواه وحياته التقشفيّة والخارقة للعادة، والذي يَفِدُ عليه الزائرون التوّاقون إلى نيل بركته.

ينبغي الانتباه أولا إلى أن المؤسسات الصوفية كانت تقوم بعدّة وظائف، تتجاوز في الواقع الحدود الدقيقة لنشاطها "الطائفي-الصوفي"، لتصبح

مجالا للاحتكاك الاجتماعي. وبذلك، كانت هذه البنايات تُستعمل ملجأً، حيث يجد فيها المسافرون والزائرون مأمناً ومأوى، فضلا عن كونها مكان إقامة للمتصوفة .كما أنها كانت تقوم في بعض الأحيان بدور مراكز للتعليم، وكذا أماكن للعبادة، وحتى مخازنَ للسلع التي تركها أصحابها الذين كانوا يثقون في الطابع المقدس للحُرم ضمانا لحمايتها.

كان القيام بهذه الأنشطة يتطلب - بطبيعة الحال -التوفّر على مداخيل منتظمة وقارّة. وعموماً، فإن مصادر الطوائف الصوفية التمويليّة كانت هي التاليّة : الصّدقات والتبرّعات النقديّة أو العينيّة والهبات المتأتيّة من أعضائها، من مريدين أو متعاطفين، ومن الفوائد المتأتيّة من الممتلكات المحبَّسة عليها.

وابتداء من فترة يمكن تحديدها ما بين نهاية القرن السادس الهجري 12/م، وبداية القرن السابع/13م، برزتْ ظاهرة ستغيّر بالخصوص البنية" الاقتصادية "المعتادة للمؤسسات الصوفية، وسيكون من انعكاساتها كذلك تزايد مطّرد للثقل السياسي للطوائف الصوفيّة : يتعلق الأمر بالدّعم الرّسمي الذي منحه السلاطين للطرق الصوفية، وذلك في إطار سياسة الرعاية والإشراف التي كانت تقتضي - ضمن ما تقتضيه -إنشاء مؤسّسات خاصة بالمتصوفة، تكون مصاريفها مموّلة بواسطة مداخيل الأملاك المحبّسة عليها[5].

ولم يكن هذا الأمر سوى محاولة من بين محاولات أخرى سطّرها الحُكام من أجل" ترسيم "بعض فئات الحركة الصوفيّة. وبفضل هذه السياسة الدينية، كان يُؤمل رسم صورة ورِعة للسلطان، تساهم في إضفاء المشروعية على حُكمه من جهة، وتحويل جزء هام من الشعبية التي أوجدتها الطوائف الصوفية في وسط الساكنة لصالحه، من جهة أخرى[6].

فالرعاية الرسميّة تتمظهر بالخصوص في توفير السلطات للدّعم المادي المنتظم للطوائف الصوفية، وتتجسّد كذلك - بالإضافة إلى الإجراءات التي أشرنا إليها - في منح امتيازات أخرى ذات طبيعة "نقدية" : منح جزء - متفق عليه مسبقا ومقنّن بمرسوم -من المال الذي يتأتّى عن طريق الجبايات المفروضة على منطقة تتمتّع فيها الطائفة الصوفيّة بتمركز قوي، والإعفاءات الضريبية، وامتيازات أخرى، من قبيل الاعتراف لبعض المتصوفة الذين لا يتوفرون على أيّ مورد آخر -بحق جمْع الزكاة. ويمكننا الوقوف على أمثلة عدة حول كيفيّة تمويل الطوائف الصوفية "بدعم رسمي"، سواء بالمشرق الإسلامي أم ببلاد المغرب في نفس الفترة[7].

ليس من قبيل الصدفة إذاً، أن يكون عدداً هاماً من المآخذ على الطوائف الصوفيّة تهاجم أساسا نسقَ تمويلها، وإظهار عدم شرعيته، وخاصة ما يتعلق بالرّعاية الرسمية لها .ولو أن الاعتراضات التي كان يطرحها خصوم التصوّف تبدو مدعمة بقوة الدلائل الأخلاقيّة أو الدينيّة، فإنه من المستحيل أن نختزل السجال في مجرد مسألة "إيديولوجية". إن الفقهاء الذين كانوا ينتقدون طريقة عمل دواليب الطوائف الصوفية، كانوا يرفضون أيضا - بطريقة ضمنية أو صريحة -تصرّف السلاطين الذين يوفّرون لها الدّعم المادي، ويساهمون بالتالي في انتشار تأثيرات المتصوفة " الهدّامة "في صفوف المجتمع.

وهكذا، فرغم معارضة الفقهاء لتقديم المساعدات" المالية "للطرق الصوفية، فإنهم يتفقون في إطرائهم على المبادىء الأصيلة التي ألهمتْ الطريق الصوفي (الفقر، التقشف، القناعة...إلخ)، وإظهار إعجابهم بمشاهير الشيوخ في ميدان التصوف .فلا يجوز - حسب رأيهم -أن يلصق بشيوخ التصوف تلك الاختلالات التي أصابتْ لاحقاً قواعد الحياة الصوفية، بسبب التكاسل والجهل المطبق بهذه التعاليم في صفوف الطوائف الصوفية.

من هنا تحولت المؤسسات الصوفية إلى "أوكار للزهاد المزيّفين" و"للمنافقين الزّنادقة" الذين، رغم إظهارهم حياة التقشف والورع أمام المجتمع، إلا أنهم في الحقيقة كانوا يفضلون الخمول، وممارسة بعض الشهوات "المريبة والإباحية" (لعب، أغاني، رقص)، ولا هدف لها سوى إشباع نهمهم المادي من الأكل والمشرب. وكانت هذه الحياة شبه الطفيلية نتيجة للتخلي بشكل قصدي عن العمل، وبالتالي عن كسب حياتهم بعرق جبينهم[8]. وكانت هذه الحالة - إلى حد كبير - نتيجة تواطؤ السلطات، وعدد لا يستهان به من الأشخاص الذين ساهموا، بعضهم بسياستهم المتسمة بـ "المحاباة"، والبعض الآخر بسخائهم المفرط، في دعم الطوائف الصوفية دعماً اقتصادياً [9].

لقد كانت الحركة الصوفية قد تحولت - حسب بعض المؤلفين -إلى مجرد "واجهة" من وجهة نظر مذهبية، فاقدة لمكونات هويّتها، وأصبحت جهازاً مركباً من عدد لا يحصى من الطوائف الصوفية التي لا تتميز عن بعضها البعض سوى بخضوعها إلى شيخ معيّن، وبفروقات أخرى شكليّة جداً( من قبل لبس ثياب خاصة، وتلاوة ذكر معين، وترديد ورد خاص من قبل المريدين...)[10].

إن صيرورة الإفقار الإيديولوجي المستمر الذي سقطت فيه الصوفية من جراء اللهث وراء حطام الدنيا والربح المادي الذي سيطر على أنشطة الطوائف الصوفية، نجد له وصفاً بديعاً على لسان المقريزي( توفي سنة 845 هـ/1442 م) : "إن وضع الفقراء الصوفية وشيوخهم مفلس حتى إنهم تحولوا اليوم إلى سقط المتاع، ولم يعد لهم صلة لا بالعلم ولا بالدين"[11].

وحسب بعض المؤلفين كان من الضروري إعادة تقويم وضعية الحركة الصوفية التي أفرزها انتشار الطوائف الصوفية، وأن يُرجَع إليها بذلك

"برنامجها" المذهبي الأصلي .وكما لاحظنا أعلاه، فإن إحدى التدابير المتخذة لإيقاف تأثير الطرق الصوفية كان هو بالذات "القضاء" على مصادر تمويلها، وبالتالي النجاح في تحييد عملها الدّعوي في الوسط الاجتماعي وإضعافه .ومع ذلك فإن الصراع ضد الطوائف الصوفية كان يتضمّن إعادة النظر في دور وموقف السلطات التي قبلت بتوفير الدّعم غير المشروط لهذه الطوائف. ولو أن الهجمات ضد المتصوفة كانت تتضمن في بعض الأحيان لوما شديدا للسلطة، نظرا لتواطئها، فإن أغلب الفقهاء كانوا يحرصون بالأساس على إظهار غياب التوافق مع الشريعة فيما يخص ضمان السلطة للأحوال الاقتصادية للطوائف الصوفية، وعدم صلاحية تلك الممارسة قانونيا. إن القصد واضح : كان الفقهاء يفترضون أن تعريّة سياسة الرِّعاية الرسمية من غطائها الشرعي، ستكون ضربة قاضية لها .ومع ذلك نعلم أن هذه السياسية فشلت في نهاية المطاف.

لنمر الآن إلى تحليل الانتقادات الموجهة لمختلف الأنساق التي استعملتها الجماعات الصوفية لتمويل أنشطتها وسنستعرض آراء مختلف المؤلفين باتباع نظام كرونولوجي.

## الصدقات - الهبات - الفتوح -الزكاة -العطاءات

إلى حدود تعميم وسائل أخرى تمويليّة (وخاصة مداخيل الأملاك الحبسيّة)، كانت الأموال المتأتيّة من الزكاة تشكل المورد الرئيس للمداخيل المادية للمؤسسات الصوفية. وليس ذلك بالمستغرب، لأن الزكاة فريضة على كل مسلم قادر عليها. فهي إحدى ركائز الإسلام الخمسة، ويجب أن يكون المستفيد منها مبدئيا من الضعفاء والمرضى واليتامى والمعوقين وأبناء السبيل والأسارى المسلمين لدى النصارى والمشاركين في الجهاد...[12]

ومع الوقت أصبحت أموال الزكاة توجّه كذلك لفئات اجتماعية أخرى؛ مثل العلماء المتعاطين للتعليم أو للدراسة والذين لا يتوفرون على موارد كافية للعيش الكريم، وإلى الزهاد الفقراء المنقطين لعبادة الله في الأماكن المنعزلة. وعموما يمكن القول إن هناك إجماعاً لدى المؤلفين الذين تناولوا هذا الموضوع حينما يتعلق الأمر بتحديد من يجب أن توجه مداخيل الزكاة وغيرها من "المصالح" المتأتية من ممارسة الإحسان. لنأخذ مثلا حكم ابن تيمية( توفي سنة 728 هـ/1328م) فحينما يتطرق إلى أموال الزكاة يقول أنها تخرج إلى : "من كان من ذوي الحاجات كالفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، فهؤلاء يجوز بل يجب أن يعطوا من الزكوات ومن الأموال المجهولة، باتفاق المسلمين"[13].

وحسب بعض المؤلفين فإن جباية الزكاة من قبل المتصوفة لا مبرر لها، لأنهم لا ينطبق عليهم معايير أوجه صرف أموال الزكاة[14]. ويؤكد ابن تيمية نفسه ذلك حينما يكتب قائلا : "والفقير[15] الشرعي المذكور في الكتاب والسنة الذي يستحق من الزكاة والمصالح ونحوهما ليس هو الفقير الإصطلاحي الذي يتقيد بلبسة معينة، وطريقة معينة، بل كان من ليس له كفاية تكفيه وتكفي عياله فهو من الفقراء والمساكين"[16].

وبصفة عامة، يمكن تلخيص الأسباب التي يسوقها الفقهاء لإنكار شرعية استفادة الطوائف الصوفية من أموال الزكاة فيما يلي : إن المؤسسات الصوفية لا تضمّ فقط المتصوفة المعدَمين أو الذين يشتكون من نقص، وإنما أصبحت "أوكاراً" حقيقية للمتّكلين الكسالى، بأخلاقهم المنحلّة التي تنبذ من العمل، وتلجأ إلى طلب الصدقة والظهور بمظهر الزهاد المتقشفين... فالزكاة التي يتمّ الحصول عليها بطرق ملتويّة لا يمكن أن تكون شرعيّة،[17] إن نحن سلّمنا أن الطوائف الصوفية ضمّت عناصر"منحرفة" (مثلا أولئك

الذين يدّعون خارق العادة). فتقديم أموال الزكاة لها يعني تكريس شرعية بعض الممارسات المريبة، والاعتقادات الخارجة عن الشريعة[18]...إلخ.

وإذا نحن تجاوزنا إطار صرف أموال الزكاة لنلامس كذلك الصدقات، فإننا نلاحظ أن اتهامات الفقهاء تتضاعف. فهم يحاولون بذلك إقناع المتصدقين بالكف عن مدّ المساعدة الاقتصادية إلى من لا يستحقونها. إن المتصوفة حسب بعض منتقدي الطوائف الدينية "يكذبون على الناس، ليتوصلوا إلى أكل أموالهم بالباطل"[19]. ثم إنهم قد فقدوا معنى الكرامة والورع الذي ميّز أسلافهم... ويقبلون بدون تردد هدايا السلاطين الملوّثة، ولا يتساءلون قطّ عن أصل الهبات، المريب في بعض الأحيان، ودون أن يمتنعوا - كما يقول ابن الجوزي - عن قبول عطاءات جباة المكوس والإتاوات[20].

وعلى الرغم من جهود الفقهاء الراميّة إلى حثّ الناس للحدّ من سخائهم، وبالتالي حرمان الطوائف الصوفيّة من العيش الرغيد، فإن الأمر الوحيد المؤكّد هو أننا لا نلاحظ تغييرات محسوسة بخصوص الدور الحاسم الذي تلعبه الصدقات في تمويل المؤسسات الصوفية. فابن الجوزي نفسه لا يخفي خيبة أمله وهو يلاحظ خفوت أثر تعاليم الفقهاء في صفوف أفراد الشعب الذين ظل متفانيا في تأييده لشيوخ التصوف، بفعل غلبة الحماس الديني عليه، "فإذا تجرأ عالِم على نقد أحد من هؤلاء فإن العامة ترتمي عليه بضراوة الجهل"[21].

ومن أجل فهم هذه الظاهرة ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن الأعطيات المخصصة للزوايا أو للخانقات كانت لها إسقاطات على الفئات المعدمة من المجتمع، وكانت تؤدي إلى رد فعل "متبادل". وهكذا فقسط مهم من المداخيل التي تجبيها المؤسسات الصوفية كانت تُصرف لمواجهة الصعوبات

التي تشتكي منها الفئات المعدمة، المتكاثَر عددُها حول هذه المؤسسات .فإلغاء هذه الممارسة كان من شأنه أن يؤدي إلى اضطرابات، مع ما يستتبعها من انعكاسات مخلّة بالتوازنات الاجتماعية[22].

ويبدو أن السلطات كان عليها أن تتدخل في بعض الأحيان لتسوية الخلافات بين المتصوفة المكلفين بجمْع الصدقات وبتوزيعها .23وفي نهاية المقام، وعلى الرغم من انتقادات الفقهاء القدحيّة ضداً على هذه الممارسة، فإن عادة تقديم الهدايا والصدقات إلى الورعين من الرّجال، ظلّت منتشرة جدا بين صفوف الشعب، إلى حد أصبح يُنظر إليها كنوع من الواجبات الدينيّة .وقد أبرز ابن خلدون (توفي سنة 808 هـ/1406م) عنفوان هذه الممارسة في عصره مع إبداء ارتيابه من الادعاءات المصاحبة لها، قائلاً" : نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، إذا اشتهروا حسُن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملةَ الله في إرفادهم، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتماد في مصالحهم. أسرعت إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونةُ بها من الناس لهم .رأينا من ذلك أعدادا في الأمصار والمدن، وفي البدو، يسعى لهم الناس في الفلح والنجْر، وكلٌّ قاعد بمنزله لا يبرح مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه، ويتأثل الغنى من غير سعي، ويعجب من لا يفطن لهذا السر في حال ثروته وأسباب غناه ويساره"[24].

## الأملاك المحبسة /الوقْف

بدأ تطبيق إقطاع الأراضي والبنايات وغيرها من الأملاك، وتحبيسها على المؤسسات الصوفية، في المشرق الإسلامي خلال العصر الأيوبي. وقد شجع الأيوبيون هذه السياسة، وأصبحت ممارسة منتظمة على عهد الدولة

المملوكية[25]. أما بالنسبة لبلاد المغرب، فتؤكّد المعطيات المصدريّة المتوفّرة والمعروفة لحد الآن، أن هذه الظاهرة تعود إلى العصر المرينيّ، وربما إلى القرن السابع الهجري/ 14م. وخلال هذا العصر نلاحظ تطوراً مطرداً في عدد المؤسسات الموقوفة على الأعمال الخيريّة (الوقف الخيري)[26] بصفة عامة، وظهرت خلاله مؤشّرات واضحة عن وظيفة الإشراف والرعاية التي أضفاها سلاطين العصر على بعض الجماعات الصوفيّة.

ونتوفر على معلومات جيّدة بخصوص سير هذا النمط من تمويل المؤسسات الصوفية وخصائصه .وبصفة عامة، يمكننا القول إن الوقف هو مجموع الممتلكات العينيّة والنقديّة - بيع المحاصيل الزراعية، كراء المنازل أو الحوانيت، مداخيل الحمامات أو القيسريات... إلخ -التي يحبِّس مالكها مدخولها الاقتصادي على زاوية أو خانقة، ويوقفه على المتصوفة، ليتمّ الصرف عليها والاعتناء بها، نظراً لأن المتصوفة يقيمون بها. ويكتسب هذا الوقف صبغته القانونية من خلال تسجيله في وثيقة "وقفية"، حيث يتمّ جرد الممتلكات التي يتشكل منها الوقف، والمساعدات المخصصة للشيخ وللمريدين وللقيمين على الزاوية، وغيرهم من" المقيمين "بالمؤسسة الصوفية ( عابري سبيل، عجزة ...إلخ.)

وتنص الوثيقة الوقفية كذلك على الشروط الواجب توفرها في المستفيدين من الوقف، كما تنص على الآليات القمينة بضمان توفر تلك الشروط، والإشراف على التسيير السليم للممتلكات التي تشكل جزءاً من الوقف، بواسطة ناظر الأوقاف[27].

ونجد أن الانتقادات التي وجهها الفقهاء للدعم المخصص للطوائف الصوفيّة عبر الصدقات تتكرّر من جديد فيما يخص الأملاك المحبّسة عليها. ولكن في هذه الحالة تأخذ معارضتهم بُعداً سياسياً حقيقياً. ومن الواضح أن

السلاطين المسلمين وكبار موظفي الدولة قد شجّعوا - انطلاقا من فترة معينة - إنشاء المؤسسات المخصصة للمتصوفة، وأوقفوا عليها كثيراً من الأملاك لتمويلها .ولم تكن مثل هذه المبادرات - حسب الفقهاء - تتعارض مبدئيا مع الشّرع، بشرط أن تكون تلك الممتلكات المحبّسة من أملاكهم الخاصة. باختصار، ينبغي أن تكون الأملاك المحبّسة شخصيّة، ويتمّ التحبيس بطريقة طوعيّة، وبذلك لم يكن يُباح لممثلي السلطة أن يستعملوا الأملاك العامّة للدولة - التي تصرف مداخيلها لصالح عموم السكان -لمنح الامتيازات لأقليّة معينة. ولكن، كما سنرى، كان يصعب في كثير من الأحيان تمييز الحدود بين أملاك السلطان وأملاك الدولة. من جهة أخرى، نشكّ في المصلحة العامّة المفترضة، المتأتية من الأوقاف المخصّصة للمتصوفة، لأنّ الخانقات والزوايا قد تحولّت شيئا فشيئاً إلى ملجأ للوصوليين، الذين لم تكن تستهويهم الحياة الزهدية أو الورع، بقدر ما كانوا يروْن في هذه المؤسسات الصوفية مجرّد مخازن للطعام، وملجأ يخفّف عنهم من الكوارث - جفاف، مجاعة، قحط... إلخ -التي كانت تفتك بالمجتمع في العصور الوسطى، وخاصّة بمصر في العصر المملوكي[28].

وعموماً، يبدو أن أغلب الفقهاء لم يكونوا يعارضون التحبيس على الجماعات المخلصة لتعاليم الطريقة الصوفية، حسب ما تنصّ عليه الكتابات الصوفيّة" الأصيلة "لهذا المذهب، وطالما أنها لم تسقط في مثالب ممارسات بدعيّة، أو تدعم المعتقدات الخاطئة المنتشرة في هذا العصر[29].

إن ابن تيميّة، المعروف بعدم تعاطفه مع المتصوفة، واضحٌ في هذا الصدد. ففي إحدى فتاويه نجده يحذّر من الضّرر الذي قد ينتج عن قطع الأرزاق المخصَّصة للمتصوفة من الأوقاف، وبالتالي تعطيل الربط والزوايا. وبعد أن يؤكد أنه قد "اختلط في هذه الأموال المرتبة السلطانية الحق

والباطل، فأقوام كثيرون من ذوي الحاجات والدين والعلم لا يعطي أحدهم كفايته ويتمزق جوعا وهو لا يسأل... وأقوام كثيرون يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، وقوم لهم رواتب أضعاف حاجاتهم، وقوم لهم رواتب مع غناهم وعدم حاجاتهم، وقوم ينالون جهات كمساجد وغيرها، فيأخذون معلومها ويستثنون من يعطون شيئا يسيرا، وأقوام في الربط والزوايا يأخذون ما لا يستحقون، ويأخذون فوق حقهم ويمنعون من هو أحق منهم حقه أو تمام حقه، وهذا موجود في مواضيع كثيرة"[30]. ومع ذلك يؤكد ابن تيمية أن "إطلاق القول بأن جميع من بالربط والزوايا غير مستحقين باطل ظاهر البطلان".

وبخصوص استغلال السلاطين لأموال بيت المال، بدعوى أنها ملك لهم يستعملونها للتحبيس على الطوائف الصوفية، فيبدو أن الأمر يتعلق بممارسة شائعة جداً، وخاصة منذ أن بدأت سياسة الإشراف على المتصوفة ورعاية مؤسساتهم تطبَّق بطريقة منتظمة (من قبل المماليك بمصر، وبني مرين ببلاد المغرب). وبهذا الصدد، يعتقد ابن الجوزي (المتوفى سنة 597 هـ/1200م) أن "معظم الربط الصوفية قد أسسها الظلمة ووقّفوا عليها لتمويلها... والأملاك التي أوقفوها من أصل مشبوه"[31]. وينتقد ابن تيمية حق أرباب الزوايا والربط في أخذ نصيب من بيت المال[32].

وتستحق حالة المغرب المريني وقفة خاصة .فالأدبيات الفقهية تعكس لنا الاختلاف الذي كان قائماً بين فقهاء القرن الثامن الهجري/14م حول حق الخليفة في التصرف في أموال بيت المال لتحبيس جزء منها على الزوايا. وقد تجاوزت النقاشات الإطار الضيق المتعلق بالأحباس المخصصة للمؤسسات الصوفية ليلامس، في الحقيقة جميع أشكال الأوقاف الخيريّة الممولة بهذه الطريقة. وهكذا، حتى وإن عاب بعض الفقهاء، أمثال

العبدوسي، على الحاكمين سخاءهم إلى حد التأكيد على أنه ينبغي إلغاء الأحباس التي أقاموها بأموال بيت مال المسلمين[33]، فإن قسماً من معاصريه- على العكس من ذلك -دعّموا هذه الممارسة بإصدار فتاوى مؤيدة بخصوص هذا النوع من التحبيسات[34].

ونتوفر بصدد هذا الموضوع على شهادة تركها لنا ابن الخطيب تؤكد أنه في منتصف القرن الثامن الهجري/14م، كانت مصاريف الزوار الوافدين على الرباط الذي أقامه الشيخ أبو محمد صالح (توفي سنة 631 هـ/ 1234م) بآسفي، تؤخذ من خزينة الدولة .فقد كانت" قرى ضيفه الجاري عليه من بيت المال"[35].

لقد اقتُرحت عدد من الأفكار لتفسير الأسباب التي حدت بالسلطات الإسلامية في العصر الوسيط لتطبيق سياستها القاضية برعاية الطوائف الصوفية.إن أحد الأوجه البارزة لهذه الرعاية هو المتمثل في التحبيس عليها، ولو عرّضت نفسها بذلك إلى انتقادات قسم مهم من الفقهاء. إن الرأي السائد بين الباحثين المعاصرين هو أن السلاطين كانوا يبحثون عن كسب دعم "المؤسسات" الدينية المجسدة في جزء كبير منها في الحركة الصوفية، وذلك من خلال الامتيازات الاقتصادية التي أغدقوها على الطوائف الصوفية، وبالتالي دعمهم ماديا لها. وبذلك كان السلاطين يحاولون إضفاء شرعية على نظامهم، كانوا يفتقدونها أو لا يتمتعون بها إلا نسبياً [36]. ولئن كانت هذه التفسيرات مقبولة في خطوطها العامة، فإنها لا تلغي تفسيرات أخرى. لا يتعلق الأمر بإعادة النظر في الإجماع الحاصل بين المؤرخين المعاصرين الذين اهتموا بهذا الموضوع، وإنما إبراز تعقيد هذه الظاهرة الذي لا يبدو لأول وهلة .لقد كانت الطوائف الصوفية منذ البداية، وحتى في المراحل الجنينية، قادرة بفضل نجاعة جهاز دعايتها[37]، على استقطاب عدد من المريدين،

وتعبئة عدد كبير من الأتباع من صفوف الفئات المحرومة، الأكثر التصاق بالدين البسيط والأقل دغمائية، والأكثر "شعبية"، والذي كانت تنشره الطرق الصوفية بتعاليمها المشجعة على التآزر والتقرّب من الفئات الشعبية.

وبالإضافة إلى ذلك كانت الخدمات الاجتماعية المهمّة التي تقدمها المؤسّسات الصوفية( توزيع المواد الغذائية، تعليم، إيواء ...إلخ)، تمنحها شعبية كبيرة. وفي النهاية، استطاعت الطوائف الصوفية أن تحظى بقبول شعبي كبير، وهو الأمر الذي لم يكن يعزب عن بال السلطات. فارتياب السلطة منها كان مبرراً، خاصة حينما بدأت الجماعات الصوفية تكتسي ثقلا اجتماعياً جديراً بالاهتمام، يمكنها من التدخل في الساحة السياسية[38].

ولتفادي تحول الطوائف الصوفية إلى "معارضين" محتملين وإلى محتضنين للغضب الشعبي الكامن، اتخذ السلاطين مختلف الوسائل الرامية إلى ضمان انخراط بعض الجماعات الصوفية، عن طريق سنّ سياسة طموحة "لترسيم" الطوائف الصوفية. وفي هذا الإطار يجب أن نضع بعض الإجراءات المتّخذة؛ مثل إنشاء مؤسسات للمتصوفة بموافقة رسمية، ودعمها مادياً، وبصفة عامة كل الإجراءات الأخرى"المداهنة" للمتصوفة (من قبيل تعيين بعض الشيوخ في المناصب الحكومية).

ومن جهة أخرى، لم يكن التحبيس على المؤسسات الصوفية يخلو من خلفيات سياسية. فالقبول بالدعم المالي الرسمي كان يعني في الوقت نفسه القبول بتنازل اقتصادي وسياسي. وهكذا ما نجده خلال الفترة المملوكية، حيث كانت التحالفات بين مختلف الفروع المؤيدة لحكومة معينة، دائما هشة، وكان التحبيس وسيلة فعالة لتفادي مصادرة الأملاك في حالة الانقلاب على هذا السلطان، أو عزل ذلك الموظف السامي[39]. وبالإضافة إلى ذلك كان الوقف ينسج علاقة "ولاء" قوية بين المحبِّس، وهو السلطان في هذه

الحالة، والمستفيدين الذين يجب عليهم- مبدئيا -الخضوع له. وهكذا كان السلطان يعوّل على دعم بعض الجماعات الصوفية التي كانت مؤسساتها مموّلة عن طريق المداخيل الحبسية التي أوقفها عليها السلطان. فلا غرابة إن وجدنا الطوائف الصوفية في بعض الأحيان متورطة في الصراعات الخاصة بوراثة العرش. وهكذا حينما استولى الناصر محمد بن قلاوون على السلطة في مصر، للمرة الثالثة سنة 709 هـ/ 1310 م، وأعدم سلفه المظفر بيبرس الثاني، كانت إحدى أولى التدابير التي تبناها متعلقة بالذات بإلغاء الأحباس التي أوقفها بيبرس على المتصوفة الذين كانوا يقيمون في الخانقة التي كان قد أنشأها بالقاهرة، ثلاث سنوات قبل ذلك. ينبغي أن نشير كذلك أنه من بين المقيمين في هذه البناية وُجد مائة شخص لا علاقة لهم بالتصوف، هم أفراد من الجيش، كانوا أوفياء لبيبرس بلا شك، وأفراد آخرين من "أبناء الناس"[(40)].

أما في المغرب فقد استعمل السلاطين المرينيون التحبيس على الزوايا لضمان جزء من الشعبية التي كانت تتمتع بها هذه الأخير، باعتبارها" ملجأ الواردين ومورد أبناء السبيل"[(41)]، أي عبارة عن (دور ضيافة). وانتهى الأمر بالمتصوفة المقيمين بها أن أصبحوا شبه "موظفين"، يستمدون مرتباتهم من مداخيل المؤسسات العمومية. فبخصوص الزاوية التي بدأ أبو عنان المريني بتشييدها بفاس سنة 754 هـ 4-1353 /م، يخبرنا ابن الحاج النميري أن السلطان "عيّن مرتبات للقائمين هنالك بالوظائف، وجرايات للمتولين لأشغالها المرضيّة، كما رتّب جملة من الفقراء الصوفية أولي الأسرار القلبيّة والأنوار القدسيّة... ليقيموا هناك لإقامة الذكر، معلنين مع - شيخهم - بالحمد لله والشكر، مكرمين للضياف، موضحين لهم سبل الائتلاف... رافعين أصواتهم بالأذكار والدعاء"[(42)] [للسلطان المريني بطبيعة الحال].

فالزوايا المغاربية التي كان تمويلها يتمّ من أموال بيت المال تحوّلت بذلك إلى شهادة على تديّن السلطان المريني وإحسانه، ووسيلة فعالة للدعاية الرسمية للدولة القائمة.

* * *

**هوامش :**

1 - Francisco Rodríguez Mañas, "Encore sur la controverse entre soufis et juristes au Moyen Age : critiques des mécanismes de financement des confréries soufies", Arabica, tome XLIII, 1996, pp. 406-421

2. ترجمنا مصطلح confreries بالطوائف الصوفية .واستعملنا مصطلح "الزوايا" و"الطرق"، حينما نصّ صاحب المقال على ذلك.

3 -L. Pouzet, "Prises de position autour du sama' en Orient musulman au VIIe/XIIIe siècle", Studia Islamica, 57 , (1983), pp. 119-134, et A. Gribetz, " The sama' controvers : Sufi vs. Legalistò, ", Studia Islamica, 74, (1991), pp. 43-61

4. تنعتها المصادر بـ : الزاويّة، أو الرباط، أو الخانقة، وذلك حسب المعايير الجغرافية (مشرق - مغرب).

5. إن أولى هذه البنايات هي خانقة سعيد السعداء، التي بناها صلاح الدين الأيوبي بالقاهرة سنة 569 هـ /1173-4م .وكان هدف هذه المؤسسة هو إيواء "الفقراء الصوفية" القادمين من المناطق النائية .وكان تموين المقيمين بهذه الخانقة يتم بواسطة مداخيل بعض الممتلكات الحبسية .وكان الشيخ المشرف على هذه المؤسسة يطلق عليه لقب "شيخ الشيوخ". انظر، المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط)، القاهرة، 1906-8 ، ج4 ، ص273

6 - Cf. D.P. Little, "Religion under the Mamluk", MW, 73/3-4 1983, pp. 165-181, p. 172, 176-78

7. في حالة بلاد المغرب، يبدو كافيا أن نذكر مثال رباط تيط- ن -فطر الواقع على المحيط الأطلسي، الذي أسسه بنو أمغار الشرفاء، حوالي منتصف القرن الخامس الهجري 11 /م، والذي أصبح مقر الطائفة الصوفية الصنهاجية .ويحتوي كتاب ابن عبد العظيم الأزموري،" بهجة الناظرين -"الذي لا زال مخطوطا -المخصص لهذه الأسرة، معلومات ثمينة حول" مالية "المؤسسات الصوفية الأولى المعروفة ببلاد المغرب .وهكذا نعلم أن هذا الرباط كان يتمتع بتعامل تفضيلي من قبل سلطات زمنئذ .وأصدر عدد من السلاطين" ظهائر "تشهد على أن بني أمغار كانوا يستخلصون ضريبة سنوية من قبائل صنهاجة المتواجدة بناحية هذا الرباط، كما كانوا معفين من أداء الضرائب منذ عهد الأمير المرابطي علي بن يوسف (500-1107/37-43) على الأقل. ومن الثابت أن هذا الرباط احتفظ بهذه الامتيازات حتى فترة السلطان أبي عنان المريني .وقد أمر هذا السلطان بأن يصرف قسط من بيت المال لدعم شيخ تيط وأسرته ومريديه، ماليا ( انظر : بهجة الناظرين ... في مناقب رجال أمغار الصالحين"، مخطوط المكتبة العامة بالرباط، رقم 1358،

ورقة 43، 58-55، 111). ولدراسة مفصلة حول بني أمغار وطريقتهم، يستحسن الرجوع إلى:

V.J. Cornell, "Ribat Tit-n-fitr, and the Origins of Moroccan Maraboutism", Islamic Studies, 27, 1988, pp. 23-36

8. إن المتصوفة الذين دافعوا عن هذا الموقف يعتبرونه مجرد تطبيق صارم لمبدأ" التواكل ."أما خصومهم فيؤكدون أنه تأويل مغرض لهذا المبدأ، ولا تؤيده المؤلفات الأصلية في علم التصوف .ويمكن الوقوف على تقييم واضح حول هذه المسألة على لسان أبي إسحاق الشاطبي في كتابه" الاعتصام"، القاهرة، 1913-14 ، ج1 ، ص 272.

9. بخصوص الصدقة التي كان يعطيها أفراد المجتمع إلى أعضاء الطرق الصوفية، من المهم أن نشير إلى النظرة الاحتقارية التي نظر بها بعض مؤلفي العصر الوسيط إليها .فغالب الأحيان يتم الربط بين الصدقة الموجهة للزوايا والرباطات أو أضرحة الأولياء، وبين المعاملات التجارية التي تتم في الحوانيت والدكاكين .وهكذا يتم التشبيه بين الزبون الذي يستعمل ماله ليقتني سلعة ينتفع بها، وبين المريد أو الشخص الذي يضع صدقته في ضريح ولي أو ربيعة مؤسسة صوفية، بعد نهاية زيارته، متمنيا الحصول على الاستجابة لدعائه، أو الفوز برضا الله، قبل أن يبدأ مشاريعه( .انظر مثلا : ابن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة،1928 ، ص 174-5 ،282 ؛ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، بيروت،1988 ، 5 أجزاء، ج4 ، ص21 ، ويذهب ابن الخطيب أبعد من هذا حينما يصف ضريح سيدي أبي العباس أحمد السبتي بمراكش بـ "ديوان الله تعالى في المغرب، لا يحصى دخْله ولا تحصر جبايته".(انظر، المقري، نفح الطيب، بيروت،1968 ، ج7 ص 272-3 أما شهادة ابن جبير فهي بدورها موحيّة وكاشفة عن درجة الغنى والرغد المادي الذي كان عليه بعض متصوفة بلاد الشام خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري 12 /م .فحينما يتحدث عن الخانقات التي بناها ورعاها الأيوبيون يقول : "وهذه الطائفة الصوفية هم الملوك بهذه البلاد . . . لأنهم قد كفاهم الله مؤن الدنيا وفضولها، وفرّغ خواطرهم لعبادته من الفكرة في أسباب العيش، وأسكنهم في قصور تذكرهم قصور الجنان" (رحلة ابن جبير، بيروت،1980، 256).

10. إن التخلي عن الأسس المذهبية التي كانت قد ألهمت ظهور بعض الطوائف الصوفية، والنسيان الذي أصاب الرسالة الدينية للشيوخ المؤسسين، على غرار الانحلال الذي أصاب الطرق( الصوفية التي أضعفتها الدسائس الداخلية وتدخلات السلطة، وسعي الشيوخ نحو الغنى . . .إلخ)، قد أدانها كذلك عدد من المؤلفين المتصوفة، كما يتجلى من خلال بعض المؤلفات المتعلقة ببلاد المغرب، مثل : المنهاج الواضح لابن أبي محمد صالح (القاهرة،1933)، وكتاب عدة المريد الصالح (مخطوط الإيسكوريال، رقم 1566)، وكتاب قواعد التصوف (بيروت،1992) لأحمد زروق.

11. المقريزي، الخطط، 272/4 وحول هذا الانحطاط للتصوف "الكلاسيكي" وأعراضه في هذا العصر، انظر:

A. Schmmel, "Some Glimpses of the Religious life in Egypt During the Later Mamluk Period", 353-392, p. 379-384

12 - T. H. Weir, "Sadaka" E. I. é, vol. IV

13. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، جزء4 ، ص 214

14. مصرف أموال الزكاة ما ذكره الله تعالى في قوله : {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}. آ[التوبة 60][المترجم.
15. مصطلح" الفقير "هنا مستعمل بمفهومه الخاص الذي يعني"مريد تابع لطائف صوفية" معينة انظر
K. A. Nizami, "Fakir", E.I. II
16. ابن تيمية، الفتاوى، ج4 ، ص 25
17. انظر :ابن تيمية، الفتاوى، ج4 ، ص25
18. ابن الجوزي، صيد الخاطر، الترجمة الفرنسية، باريس، 1986، ص95 : كتاب القصّاص والمذكرين، بيروت،1986 ، فصل274 ، تلبيس إبليس،184-5 في الحقيقة، كانت مجهودات الفقهاء تهدف إلى إثبات أن الطوائف الصوفية تخطف قسطا من الزكاة كان ينبغي أن يؤول في الظروف العادية إلى الفقراء (ابن تيمية، الفتاوى، ج4 ،27)
19. انظر : ابن الجوزي، صيد الخاطر، رقم95 ، ابن تيمية، الفتاوى،4 ، ص27 ، الونشريسي، المعيار المعرب، الرباط -بيروت،1981 ، ج7 ، ص101 ،116 ؛ ج9 ، ص 42 (فتوى أبو عبد الله الحفار). إن شره الطوائف الدينية واستعمال الطرق الملتوية لكسب "قوت يومهم "نجد إدانته كذلك على لسان خطيب فاس، عبد الله الفشتالي( المتوفي حوالي سنة 660 هـ/1261م) في كتابه "إقامة الحجة على ما أحدثه المبتدعة" ضمن كتاب :
P. Nwiya, Ibn Abbad de Ronda, Beyrouth, 1961, XXXV.
20. انظر : ابن الجوزي، تلبيس إبليس، 174-5 ؛ وقارن : ابن الجوزي، صيد الخاطر، فقرة 166، 286.
21. ابن الجوزي، صيد الخاطر، فقرة 209
22. إن إحدى الشهادة الواضحة حول النجاح الذي أحرزه اقتسام الصدقات في المؤسسات الصوفية بين الشحاذين الذي يجتمعون بها ، هي التي يقدمها لنا ابن الخطيب حينما يصف لنا زيارته لروضة أبي العباس : "وذو الحاجة كالطير تغدو خصاما وترجع بطانا" (المقري، نفح الطيب، ج7، ص273).
23. انظر الحالة التي يوردها ابن الخطيب والمتعلقة بترافع خدام روضة أبي العباس السبتي أمام قاضي مراكش (المقري، نفح الطيب،ج7، ص, 273) [ترافع خدام الروضة لقاضي البلد، وتخاصموا في أمر ذلك الرزق المودع هناك، فسألهم القاضي عن خَرْجه اليوم، فقالوا : يحصل في هذه الأيام في اليوم الواحد ثمانمائة مثقال ذهبا عينا ، وربما وصل في بعض الأيام لألف دينار فما فوقها ، فروضة هذا الولي ديوان الله تعالى في المغرب لا يحصى دخْله ولا تحصر جبايته، فالتبر يسيل، واللجين يفيض، وذو الحاجة كالطير تغدو خصاما وترجع بطاناً"]
24. مقدمة ابن خلدون، ص415
25. م.م .أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر 648-1250/923-1517، القاهرة، ص 204-208

26-M. Shatzmiller, "Waqf khayriÅò, in, Fourteenth Century Fez": Legal, Social and Economic Aspect, Anaquel de Estudios Arabes , Madrid, 2, 1991, p. 194
27- L. Fernandes, Notes on a New Source for the Study if Religious Architecture During The Mamluk Egypt : The Khanqah, Berlin, 1988, p.3-9

28. انظر : ابن الجوزي، صيد الخاطر، فصل97 ، تلبيس إبليس، 220-1 ، م .أمين، م .س.، 207. حتى السلطات كانت تجد لها ملجأ في الخانقات خلال فترات الأوبئة ،انظر105، L. Fernandes, op. cit.105.

29. يدعو ابن تيمية مثلا إلى الزيادة في المساعدة الاقتصادية" المعلوم "المخصصة لبعض المتصوفة من مداخيل الأوقاف حينما تكون تلك المساعدة غير كافية بشرط " أن يلتزموا باتباع لكتاب والسنة وطاعة الله ورسوله ."الفتاوى، ج4، ص 214

30. ابن تيمية، فتاوى، .28-27 وثمة فقهاء صارمون ويدافعون عن مواقف أكثر جذرية .وحسب الفقيه المغربي الحفار فإن" فقراء الوقت ... يأكلون أموال الناس بالباطل ..ويقررون لهم أن تلك هي طريقة الأولياء والصالحين... ويصلون إلى أغراضهم الفاسدة، فمن الواجب تخريب مجتمعاتهم وتعطيل أماكن لعبهم، حيث يتخذون الدين لهوا ولعبا ...فكيف ينفذ التحبيس على هؤلاء؟ (الونشريسي، المعيار، ج7، ص 115-6) أما الشيخ أحمد رزوق فكان بدوره أحد العلماء الذين انتقدوا بحدة التحبيس على فقهاء عصره .انظر انتقاداته لفقهاء فاس كما يوردها ابن عسكر في"دوحة الناشر"، ص 49 (كان معظم أقوات فقهاء فاس من الأوقاف المحبسة على قبور الموتى فقال الشيخ : لا حول ولا قوة بالله تعيشون من لحوم الميتة).

31. انظر : تلبيس إبليس،175

32. الفتاوى، ج 20/4

33. انظر المعيار، ج7 ، ص . 308 [إن الملوك فقراء مدينون بسبب ما احتجزوه على المسلمين بتصرفاتهم في أموال بيت المال بالهوى في أبنية الدور الغالية المزخرفة، والمراكب النفيسة، والأطعمة الطيبة اللذيذة، وإعطاء الأصدقاء والمزاح بالباطل، من الأموال إلى غير ذلك من التصرفات المنهي عنها، فهذه كلها ديون عليهم، ويكثر مع تطاول الأيام، فلا تصح تبرعاتهم وتحبيساتهم وهباتهم وصدقاتهم، إلى غير ذلك لا على أولادهم ولا على غيرهم من قرابتهم أو غيرهم من أصدقائهم، فإن وقفوا على أحد ممن ذكرنا لم ينفذ وقفهم وحرم على من وقف عليه تناوله لهذا الوقف، ولهذا السلطان أو غيره ممن ولي بعده انتزاعه واسترجاعه لبيت المال، ثم بيعه إن كان صحيحا ممن يصح بيعه أو صرفه في مصلحة من مصالح المسلمين على ما أداه إليه اجتهاده من المنهج الأرجح، والوجه الأصلح.، بل لو حبسوا حبسا على جهة من جهات البر والمصالح العامة، ونسبوه معتقدين أن المال للمسلمين والوقف للمسلمين أما إن المال لهم، والوقف لهم فلا، كمن وقف مال غيره على أنه له فلا يصح وقفهً].

34. يمكن الوقوف على ملخص لمختلف الأدلة والبراهين المقدمة من قبل فقهاء فاس بخصوص هذا السجال، في مقال مايا شاتزميلر M. Shatzmiller ، السابق الذكر، ص 203-4

35. ابن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، القاهرة،1968 ، ص71

36. هذا على الأقل هو التفسير الذي يقدمه مؤلفون، أمثال" ليطل"، حول السياسة الدينية للسلاطين المماليك (D.P. Little, "Religion Under...", p. 178)، "ولجأ السلاطين المرينيون إلى نفس التكتيك، وأقاموا سياستهم الدينية على أساس دعم الشرفاء والزوايا الخاضعة لوصاية الدولة الرسمية، وذلك لشرعنة حكمهم ،انظر بهذا الخصوص

M.Kably, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age, Paris, 1986

37. انظر المقالات المخصصة لبعض المواعظ الصوفية المنشورة في الكتاب الجماعي
Prédication et propagande au Moyen Age : Islam, Byzance, Occident, Paris, P.U.F., 1983

38. ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أنه خلال الفترة التي ندرسها كان على السلطات أن تقمع مجموعة من الثورات التي أشعلتها بعض العناصر الصوفية التي عارضت سيادتها .وأبرز دليل على ذلك هو المتمثل في الدعم الذي يمكن أو توفره هذه الطوائف الصوفية للمعارضة السياسية، وإلى أي حد يمكنها أن تمثل تهديدا للحكومة المركزية .ففي مغرب العصر الوسيط مثلا، تشير المصادر إلى ثورتين على الأقل ضد السلطة المرينية، كانت لهما إيحاءات صوفية .يتعلق الأمر بثورة طائفة الحاحيين التي أسسها الشيخ أبو زكريا يحيى بن أبي عمر الحاحي، بسلا بين نهاية القرن السابع الهجري13م وبداية القرن الثامن 14 م ضد السلطان أبو يعقوب يوسف (1307-1286/706-685) ، وتلك التي قادها خلفاء الشيخ أبي محمد صالح، ربما قبل سنة 1291/690م، بنواحي مراكش خلال عهد أبي يوسف يعقوب (656-1258/85-86) انظر ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، الجزائر، 1981، 252. بالنسبة للفترة المملوكية بمصر، يكفي أن نشير الثورة التي حمل لواءها أعضاء الزاوية العدوية، تحت قيادة الشيخ عدي بن مسافر، في الشام ضدا على السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة 733 هـ/ 1332-3 (انظر : المقريزي، الخطط، ج 6/305/4 وعلى العموم، كان المتصوفة خلال العصر المملوكي يتمتعون بتأثير كبير، يتيح لهم إقناع العامة بالضغط على السلطات لكي تتبنى بعض المبادرات السياسية (انظر:

R. Irwin, The Middle East in the Middle Ages - the Early Mamluk Sultanate 1250-1382, Beckenham, 1986, pp. 98-99
1 - R. Irwin, op. cit., p. 113

40. انظر : المقريزي، الخطط، ج4 ، ص7-276

41. المقري، أزهار الرياض، ج3 ، ص197

42. ابن الحاج النميري، فيض العباب، بيروت 1990، ص،213 انظر كذلك ابن بطوطة، االرحلة، طبعة ديميفريمي وسانغنيطي، باريس، 1964، ج4، ص352 ؛ المقري، أزهار الرياض، ج3 ، ص 197 وحول الطابع شبه الرسمي للزوايا في العصر المريني نتبنى رأي محمد القبلي Societe, pouvoir... op. cit., p. 290.

* * *



# زاويـــة زكـــزل وفـروعـــها

## لنــهليـل. ضــابــط متـرجـــم*

ترجمة : محمد الغرايب**

يعتبر مولاي أحمد بن محمد بن بلعيش المؤسس الحقيقي لزاوية زكزل ببني زناسن، ويعود أصله إلى ينبع (على البحر الأحمر وينتهي به نسبه إلى الرسول (ص) عبر الحسن بن فاطمة من جهة إدريس بن عبد الله مؤسس دولة الأدارسة. وفيما يلي نسبه كما أبلغني به مولاي محمد بوشتى شريف بني نوكا.

هو مولاي أحمد بن سيدي محمد بن سيدي بلعيش بن سيدي بلقاسم بن سيدي بن سعيد بن سيدي أحمد بن سيدي يحيى بن سيدي عبد الرحمن بن سيدي بلعيش بن سيدي عبد الكريم بن سيدي إبراهيم بن سيدي عمار بن سيدي سليمان بن سيدي عمر بن سيدي أحمد بن سيدي عبد الله بن سيدي عبد العزيز بن سيدي عبد القادر بم سيدي عبد الرحمن بن سيدي عبد الله بن سيدي إدريس الصغير بن سيدي إدريس بن سيدي عبد الله الكامل بن سيدي الحسن المثنى بن سيدي الحسن السبط ابن فاطمة بنت رسول الله(عليه صلوات الله وسلامه).

غادر مولاي أحمد بن محمد موطنه، بعد أن حفظ القرآن بمسقط رأسه، ونزل طرابلس وبها تتلمذ على يد الناسك الأجل محمد بن سعيد الهبري الذي

---

* ضابط مترجم. صدر له هذا المقال سنة 1909 بالمجلة الإفريقية، عدد 275.

** أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

كان يلقن تعاليم الزاوية الدرقاوية، فصارفي فترة وجيزة أحد أتباعه المفضلين واكتسب في كنفه سمعة مكينة في المعرفة الصوفية. وكان له باع طويل في الخط فكان لا يمل نسخ الأسفار حتى كون لنفسه منها خزانة نفيسة. وكان يصحبها معه أينما حل وارتحل حتى أنه اشترى لحملها اتانا، وكانت هذه الأتان سببا فيما ألصق به من خرافات. أما شيخه مولاي محمد بن سعيد الهبري الذي اكتشف فيه مبكرا الصفات الضرورية للداعية فخاطبه بقوله : "إهبط الغرب وأفد الناس بعلمك وحكمتك، وطف في القبائل مبشرا، وعلمهم عقائدنا السمحة، واتخذ من أتانك دليلا، وانزل حيثما وقفت، وابن لك خلوة".

انطلق مولاي أحمد في طريقه هائما على وجهه يجوب القبائل إلى أن وصل وادي زگزل فنزل قرب مغارة تحمل الإسم نفسه وهناك أقام خلوته.

كان وادي زگزل وقتها موطنا لأولاد ابراهيم، وهم فخدة من قبيلة بادت، إلا من بقية منها لاتزال تعيش في بني موسي الروا ويعرفون باسم الطبا (الأطباء)، لأنهم يداوون أفراد القبيلة التي يعيشون بين ظهرانيها، ولايزال الناس يتداولون بينهم حكاية مشهورة مفادها أن أولاد إبراهيم كانوا من أهل الرصما، وكان لهم معتقدات هرطقيه تشبه معتقدات الزكارة بعمالة وجدة،إلا أن الطبا لا يمكن أن يكونوا قد انحذروا منهم على الإطلاق.

ومهما يكن فإن أهل ز؟زل كانوا قبل كل شيء على خلاف مع صاحب الخلوة، وعملوا كل ما في وسعهم لينغصوا عليه مقامه. ولما لاحظوا أنه يعيش دون حاجة إلى أحد وأن رزقه يأتيه من غير تسول رموه بالسحر حتى يكسبوه سمعة سيئة، لكنهم ما لبثوا أن اقتنعوا بأنه ولي حقا، وعلمه في الولاية ممدود.

اجتمع حوله تدريجيا، عدد متزايد من الأتباع، وحج إليه الناس بفضل بركته الجلية من كل جبال بني زناسن وحتى من قبائل الضفة اليسرى لواد ملوية، فتدفقت عليه الزيارات، ولم تلبث الزاوية أن عرفت ازدهارا كبيرا. وعندها فكر مولاي أحمد في تكوين أسرة ليكون له فيها بنون يورثهم عمله. وفي هذا المنحى طلب يد ابنة أحد أولياء المنطقة يدعى سيدي أحمد بن يعقوب، كان ابن يعقوب هذا يرأس زاوية يمتد نفوذها حتى بني أوكلان ببني منوش. لكنه لم يكن على علم بما يكنه له أبناء هذا الولي من حسد وغيرة، فهم لن يغفروا له سرعة نمو زاويته ومنافستها الشديدة لزاويتهم، فوقفوا بقوة ضد زواج أختهم منه.

صمم مولاي أحمد على أن يظهر كرامة : كان الزمن وقتها شهر ذي الحجة، وهو وقت القيام بمناسك الحج بمكة، وفي يوم "عرفات"، أذ اجتمع الناس لأداء الصلاة فرأوا رجلا مقبلا عليهم، يمتطي ناقة صهباء. ولما بلغ الصفوف الأمامية للحجاج، أوقف مطيته، ودون أن يترجل عنها ألقى بكثير من اليسر خطبة بليغة.

اندهش حجاج بني زناسن، ومن بينهم الولي سيدي محمد بن يعقوب، عندما تعرفوا عليه وعلموا أنه مولاي أحمد بن بلعيش، ازدادت مفاجأتهم وحيرتهم عندما سألوا عنه أهل البلد( أي مكة )فأجابوهم : "إن هذا الرجل يدعى سيدي أحمد بن محمد بن بلعيش.كان دائما إمامنا الذي لم يتأخر أبدا عن القدوم لإلقاء خطبة يوم الجمعة".

نرى في هذه الرواية نوعا من الجواب على أسطورة سيدي أحمد بن عبد الرحمن بوقبرين الشهيرة، والذي تحول جثمانه بقدرة قادر إلى جثمانين يرقدان في ذات الوقت بالحمة قرب مدينة الجزائر وبأيت إسماعيل بالقبائل. وقد أتى مولاي أحمد بالكرامة ذاتها في حياته.

إن هذه الكرامة وهذا الدور الجلي لبركته غير رأسا على عقب تصرفات أناس بني ازناسن ومن بينهم سيدي محمد بن يعقوب الذي سارع، بعد عودته من الحج، إلى تمكينه من يد ابنته رغم معارضة أبنائه. وافق المولى أحمد وخاطبه قائلا : راك درت بي كيما زوجتني بنتك ، ولايني أولادك ذلوني الله يذلهم. لكن سيدي محمد بن يعقوب أضاف مسرعا قوله : "ولا يني الله يرزقهم الحكمة والعلم". ويبدو أن هذين الدعائين قوبلا بالاستجابة، فأخلاف سيدي محمد بن يعقوب المستقرين اليوم قريبا من زاوية سيدي محمد البكاي ببني واكلان، هم من رجال العلم ولكن ليست لهم أية سلطة دينية على قبائلهم، وهم فقراء لايحترمون إلا لماما، بل يرغمون على المساهمة في أداء الفرائض الجماعية المستحقة على قبيلتهم، وهو شيء لا يطلب نهائيا من الأولياء.

كان سيدي أحمد بن بلعيش رجلا وديعا، مسالما وكريما إلى أقصى الحدود، يجله الجميع وكان قد بلغ من الكبر عتيا، جعله لا يأمل معه إلا بالعيش بين أتباعه بسلام في زاويته، لكن شهرته الواسعة ما لبثت أن أثارت عليه حفيظة أحد قواد المنطقة، ويدعى منصور أو عثمان، وهو القائد نفسه الذي بنى قصبة عين الركادة بسهل طريفة.

إن ما عاناه من ابتزاز وذل من هذا الشخص دفعاه إلى الابتعاد إلى العين الكبيرة قريبا من ندرومة .فاستقبله سكان هذا المكان بكثير من الحفاوة ومنحوه قطعة من الأرض وبيتا، فكان هذا أصل الزاوية الموجودة حاليا ببني وارسوس.

عاش مولاي أحمد لبعض الوقت بالعين الكبيرة، إلى أن قتل منصور أو عثمان في إحدى الانتفاضات القبلية، فتمكن من العودة إلى زكزل حيث كان نفوذه الروحي أكبر من أي وقت مضى.

ويحكى عنه، كدليل على عظم بركته، أنه قال لأتباعه : "ياأصحابي سأجعلكم منذ الآن تعبرون الصراط حتى تعفون منه في الآخرة. ولذلك فعلى كل واحد منكم إحضار ورق سعف الدوم ويفتحها في اتجاه الطول، ولنعقد عند نهايتي كل ورقة عناصر الأوراق المفتوحة ولنمدها في شكل حبل فوق وادي زگزل بين جبلي تامجوت وعبد القدوس. وهناك سيكون صراطنا وسنعبر بعد ذلك في حفظ الله وتوفيقه".

وكان الأمر كذلك، فعندما مد الحبل، تقدم مولاي أحمد بثبات وبدأ في العبور سيرا على الحبل إلى الجهة الأخرى لوادي زگزل ، وعرج خلفه من أتباعه من كان لهم إيمان قوي بحمى بركته وعبروا هذه القنطرة ذات الطراز الجديد دون زلل، بينما تخلف من الأتباع من كانوا أقل إيمانا فلم يجرؤوا على المغامرة خوفا من سوء العاقبة.

فكان لمولاي أحمد ما أراد، إذ قدم الدليل مرة أخرى على قوة بركته وخبر أتباعه أيهم أكثر إيمانا، وقضى سنة 1155 من الهجرة 1842(م) مخلفا من الأبناء سبعة، وهم :

- مولاي الكبير (دون خلف)
- مولاي بوشتى
- مولاي الصديق
- مولاي الطيب
- مولاي المصطفى
- مولاي الهاشمي
- مولاي البوخاري.

اقتسم هؤلاء الأبناء تركته المادية والمعنوية، وظلوا يعيشون بز؟زل .لكن الوئام الذي كان يجمعهم في الماضي لم يكن ليستمر مع أبنائهم، وتحول التنافر بينهم إلى خصومات عنيفة اضطر على إثرها كل من سيدي محمد بن الهاشمي ومولاي أحمد بن الطيب وسيدي محمد ولد مولاي الصديق إلى مغادرة زاوية ز؟زل والنزول بأماكن مختلفة:

أ - نزل أولهم عين الحرارة بأولاد تميم ببني نوگا (بني وريمش).

ب - ونزل ثانيهم مالو ببني ميمون (بني عتيگ).

ج - ونزل ثالثهم تاقربوست (بني عتيگ.)

د - ونزل رابعهم بتالمست ببني كولال (بني بوزگو).

وأسس كل واحد منهم زاوية بمكان إقامته، وبقي مولاي بنسعيد، شقيق مولاي التهامي ولد مولاي الصديق، على رأس زاوية ز؟زل.

استقلت هذه الزوايا عن بعضها البعض بشكل مطلق، ولم يبق لزاوية زگزل إلا سلطة معنوية ضعيفة تستمدها من كونها هي الأقدم من غيرها، ومن كونها تحتضن قبر الجد الأعلى.

تعود الطائفة التي أسسها مولاي أحمد بجذورها إلى الزاوية الدرقاوية، لأن مولاي محمد بن سعيد الهبري الذي تسلم منه مولاي أحمد الدليل الصوفي، كان يتقن أدبيات هذه الزاوية، لكن يبدو حاليا أن ما كان يربط الطائفة بهذه الزاوية لم يبق منه إلا القليل، فقد اختلفت اليوم بشكل كبير، على ما يبدو، قواعدها الطقوسية من أوراد وأذكار وممارسات شعائرية أخرى، وتقتضي هذه الشعائر الاستظهار بالتسبيح ما يلي:

-عشر مرات :أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

-مائة مرة :باسم الله الرحمن الرحيم.

-مائتا مرة :أستغفر الله العظيم، ولا إله إلا هو، الحي القيوم.

-مائة مرة :يخرج المؤمنين من الظلمات إلى النور.

-مائة مرة :لا إله إلا الله، الملك العادل نور سيدنا محمد.

-مائتا مرة : اللهم انشر عفوك وسكينتك على سيدنا محمد، عبدك ونبيك ورسولك، نبي الحق وعلى أله وصحبه وسلم تسليما.

-سبعة وعشرون مرة :اللهم اغفر لنا ولوالدينا والمسلمين جميعا والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والحمد لله رب العالمين.

أما فيما يتعلق بسلسلة المتصوفة، فإن الطريقة تورد جملة كبيرة من الأعلام الذين يظهرون في سلسلات الخلوتية والتجانية، ويغيبون في السلسلة الدرقاوية .وهذه السلسلة هي كما يلي:

-أحمد بن محمد بلعيش، مؤسس الطريقة ومحمد بن سعيد الهبري وأحمد النفاتي وعلي بن عبد الرحمن النفاتي وعبد الرحمن بن عمر التاجري وعلي بن يونس الإبزاري وأحمد بن علي بن عبد القدوس ومحمد السنوي ودمرداش المحمدي وحسين البكري وعمرو الرشواني ويحيى بدر الدين وصدر الدين، والحاج عز الدين ومحمد أهمرام وعمور الخلوتي ومحمد الخلوتي وإبراهيم الزاهد وجمال الدين الكرخي وشهاب الدين محمد الشيرازي والابهري وأبو ناجد عبد القادر السهرودي وعمور البكري ومحمد البكري وأبو القسم الجنيد والسري السقطي ومعروف الكرخي وداوود الأنطاكي وحبيب العجمي والحسن البصري والحسن المثنى والحسن السبط وعلى بن أبي طالب ومحمد (النبي) وجبريل (الملاك) والله.

بهذه الممارسات الشعائرية أذن وبسلسلتها الصوفية تتفرد الطريقة التي أسسها مولاي أحمد بنفسها ضمن الزوايا الأخرى .فلا يتلقى أتباعها الأمر من أي شيخ خارج الطريقة مهما علا قدره. ويعتقد أصحابها أنهم بذلك يكونون قد أسسوا طريقة مستقلة ويسمون أنفسهم "بالحمداويين" نسبة إلى جدهم مولاي أحمد، غير أن أولاد الحاج الطيب (زاوية زكزل) وأولاد التوهامي (زاوية تاقبريوست) يعترفون أيضا بالنفوذ الروحي لمولاي الطيب ولد سيدي محمد بن قدور، شيخ زاوية كركر في بني بوياحي، والنفوذ الروحي للسي الحاج محمد الهبري، رأس زاوية أولاد بنعزة ببني خالد.

وخلاصة القول، فإن طريقة الحمداويين لاتشكل ثلة منظمة من التقاة ولا طائفة دينية ولا حتى جمعية خيرية، ولكنها بكل بساطة تجمع لعدد من أسر الشرفاء ذوي الأصل المشترك وتستمد نفوذها الروحي والديني من نفس الجد .ويهدف دورهم بالأساس إلى الحفاظ على الاحترام الذي يكنه الناس لهذا الجد والاستفادة منه .وكثيرا ما حدثت الفرقة بينهم بسبب المصلحة التي لا يعدم ظهورها بينهم كلما حل وقت تقاسمهم فضل هذا الاستغلال، فكانوا لا ينضبطون لأي قانون وهم أعجز من أن يمنحوا طريقتهم عنصر التلاحم والانضباط اللذين يكونان قوة الزوايا المنظمة بشكل جيد .وينحصر تأثيرهم بشكل كلي في منطقتهم ولا يهم إلا خدامهم المباشرين.

**ب – لمحة خاصة عن زاوية زكزل :**

تضم حاليا أربع أسر يجمعها بشكل عام إسم مولاي الصديق، وهو اسم جدهم الأعلى مولاي الصديق ولد مولاي أحمد وهذه الأسر كما يلي:

1. أولاد الحاج بن سعيد.
2. أولاد الحاج الطيب.
3. أولاد مولاي المصطفى.
4. أولاد مولاي بوشتى.

يعتبر مولاي الهاشمي بن الحاج الصديق رأس الزاوية حاليا ، وهو من أولاد الحاج بنسعيد، وكان قد خلف والده المتوفى منذ حوالي عامين .ومولاي الهاشمي شاب في حوالي الخامسة والعشرين من عمره، ذو شخصية غامضة تم اختباره للقيام بأمر الزاوية نظرا لثروته الشخصية.

أما الشخصيات البارزة الأخرى فهي كما يلي : مولاي الصديق بلمصطفى، رأس أولاد الحج الطيب، ومولاي محمد ولد مولاي أحمد بوشتى،

ومولاي الطيب ولد الحاج بنسعيد. شقيق مقدم الزاوية السابق السي الحاج الصديق وعم الزعيم الحالي.

لقد ظلت زاوية زگزل دوما خارج الصراعات السياسية للمنطقة، مكتفية بدور المؤلف بين القلوب .ومنذ أن نزلنا البلاد وأعضاؤها يظهرون الاستقامة إزاءنا باستمرار. ولم نلاحظ من جانبهم أية تصرفات تهدف إلى الحد من تأثيرنا.

ويبدو أنها تهتم على الأخص بوضعها المادي، وتحاول الحفاظ في هذا الاتجاه على نفوذها بين فخدات القبائل التي يوجد لها فيها أتباع وهي كالتالي : أولاد بوخريص وأهل تيتست (فخدة أولاد عبو)وأهل قنين (بنو نوگا)، وأولاد امبارك وگنانة والبابدة (سجع سهل تافراطا) وأولاد العايش (وهم فرقة من رياحات هوارة بسهل طريفة) وقسم من هوارة الأحلاف وفخدة من أولاد علي بن ياسين (بنو عتيگ الوساطة).

يقوم شيخ الزاوية كعادته في فصل الربيع من كل سنة بالذهاب إلى مختلف القابئل، لجمع "الزيارات". ولا تقوم زاوية زگزل، على غرار غيرها من زوايا الحمداويين، بالدعوة إلى الجهاد، بل تقتصر فقط على استقطاب خدام من بين أشخاص عليهم تقديم التبرعات في فصل الربيع من كل سنة عند حلول شيخ الزاوية بينهم، و تلقين المريدين و الأتباع.

ترتكز ببساطة معرفة العلم الباطني للطريقة على تسلم سبحة واستظهار إجباري لوردها أوإقامة نوافلها، ويعفى هؤلاء المريدون من تقديم أية أعطية.

فهم يحضرون إلى الزاوية بين الفينة والأخرى ويستظهرون الورد جماعة ويستمعون إلى تلاوة الحديث وينهون اجتماعهم بإقامة مأدبة عامة.

لا تلعب زاوية زگزل، من وجهة النظر التكوينية، أي دور يذكر، إذ تقتصر كل أسرة على تعليم أبنائها القرآن، ويعود هذا الدور في الغالب العام إلى

فقيه أو معلم صبيان عادة ما يكون غريبا عن الزاوية، كما هو حال فقيه أولاد بوشتى الذي أتى من تافيلالت وفقيه أولاد الحاج ابن سعيد الحوافي، وفي أولاد الحاج الطيب يقوم رب الأسرة والشباب ممن نالوا حظهم من المعرفة بتعليم الآخرين، وخارج هذا التعليم الأولي للقرآن لا تنظم الزاوية أية دروس أخرى، ولا تستقبل الطلبة من خارجها، أما من يرغب من أعضائها في تحسين تكوينهم فيقصدون فاسا أو وجدة أو مازونة. ولا يذكر في المتعلمين حاليا بزگزل إلا شريف واحد هو مولاي أحمد بن محمد الحاج الطيب الذي كان قد تابع دراسته بوجدة.

تغدق الزاوية بشكل كبير على أبناء السبيل وعلى المساكين الذين يقفون على بابها. وتمتلك الزاوية، إضافة إلى "الزيارات" التي تمونها، العديد من الجنان والأراضي الزراعية حبسية وغير حبسية، وتوجد مثل هذه العقارات بوادي ز؟زل وسهل تريفة وانگاد وتيتيست زيادة على قطعان مهمة من البقر والغنم والمعز.

إن هذه الأملاك، باستثناء الأملاك الحبسية، هي فوق ذلك ملك لكل عضو من مجموعة شرفاء ز؟زل أكثر مما هي ملك للزاوية نفسها.

لا تضم زاوية ز؟زل بنايات خاصة، إنها تجمع لأربع دشرات تقابلها أربع أسر:

1. دشرة ز؟زل وهي مخصوصة لأولاد الحاج بنسعيد.
2. دشرة تافراوت (أولاد الحاج الطيب).
3. دشرة عروجن (أولاد مولاي المصطفى).
4. دشرة بتيسيليت (أولاد مولاي بوشتى).

ولكل واحدة من هذه الدشرات مسجدها و دار ضيافتها، وهي بنايات أشد تخلفا من كل بنايات المنطقة، سوى ضريح الجد فهو بناية ذات خمس قباب ولها بعض المظهر وهو مكان كثير رواده.

وفي كل مسجد مفتوح للعموم، يقوم معلم الصبيان فيه مقام الإمام.

**ج ـ زاوية تالمست**

أسست هذه الزاوية من قبل مولاي التهامي ولد مولاي الصديق، الملقب بالأعرج، ولها قرابة مباشرة بزاوية زكزل، ويدعى أفرادها أيضا بأولاد الصديق وتشمل عائلتين مهمتين وهما:

1ـ أولاد مولاي أحمد.

2ـ أولاد مولاي المكي.

ولها من الأتباع قسم من الحدويين (بني بوزگو) ومجموعات في أولاد شبل وبني كولال وهوارة الأحلاف، و يتمثل أهم رجالاتها في: مولاي أحمد ولد مولاي الصديق مولاي الصديق ولد مولاي المكي وأخيه مولاي المصطفى.

**د ـ زاوية عين الحرارة**

تعتبر هذه الزاوية - بأراضي منطقة تافوغالت مع زاوية زگزل -الزاوية الوحيدة للحمداويين، وتقع ببني نوگا وتشمل أسرتي أولاد مولاي محمد وأولاد الحاج الهاشمي المنضويتين معا تحت اسم أولاد مولاي الهاشمي.

وشيخ هذه الزاوية في وقتنا الحاضر هو مولاي محمد بوشتى وهو من أعقاب سيدي محمد الهاشمي، وله من العمر حوالي 45 سنة، ولم يكن قد سبق أن طلب العلم خارج منطقته ولكنه مع ذلك رجل مثقف وذكي يتمتع بتأثير شخصي حقيقي.

أما الأشخاص المرموقون الآخرون فهم: مولاي الصديق ولد الحاج الهاشمي وسنه حوالي 55 سنة، وأخوه مولاي محمد وهو رجل في الستين من عمره.

ورغم أن زاوية عين الحرارة هي أقل ثروة من أختها بز؟زل فإنها تمتلك مع ذلك العديد من الرياض في بني نوگا، وأراضي فلاحية في سهول أنگاد وطريفة، وخاصة بتزغين، قريبا من مركز سيدي محمد أوبركان، ولها أيضا على "الشياع" مع زاوية مالو أراضي بعين الكبيرة. وتعتبر هذه الأراضي ملكا خاصا للزاوية، وأما الأراضي الأخرى فيمتلكها شخصيا كل عضو من الزاوية.

ليست هذه الزاوية إلا دشرة عادية بها مسجدان وضيعتان، ولها من الخدام أولاد على النسابة( فخدة من أولاد علي الشباب ببني وريمش )والحركات والحفاتة (أولاد عبو) والحدويين (بني بوزگو)، وبني كيلين وأهل ويسان (قلعية) والرياحات من غير أولاد العيش (هوارة طريفة).

**هـ ـ زاوية تاقربوست**

يكون شرفاء تقربوست ضمن الحمداويين تدعى أولاد بلمصطفى، وينقسمون إلى خمس أسر :

1. أولاد مولاي التوهامي.
2. أولاد مولاي الطيب.
3. أولاد الحاج إدريس.
4. أولاد مولاي إدريس الكبير.
5. أولاد مولاي إدريس الصغير.

ولهؤلاء خدامهم بجبال ترارة حيث يقوم أبوهم مولاي البخاري بأمر زاوية أخرى ببني وارسوس.

**و ـ زاوية مالو**

وتضم أربع أسر مجتمعة تحت إسم أولاد مولاي الطيب، وهو إسم جدهم مولاي الطيب ولد مولاي أحمد بن محمد بن بلعيش، الملقب بـ؟" باض الذيب "إذ يروى أنه إذا ما دعا ذئبا إلى الوقوف امتثل لأمره، وانقاد إليه طواعية، وهذه الأسر هي كما يلي:

1ـ أولاد الحاج بن أحمد.

2ـ أولاد مولاي البخاري.

3ـ أولاد مولاي التوهامي.

4ـ أولاد مولاي الطيب.

ويمكن إضافة أسرة خامسة، تدعى أسرة أولاد مولاي بلحاج، وتستقر حاليا بالمنزل ببني منگوش. وكانت قد اضطرت إلى مغادرة تاقربوست إثر قيام أحد أفرادها بقتل شريف آخر من أولاد الطيب.

ولزاوية مالو من الخدام طائفة من بني موسي لعطش(فخدة من بني عتيگ) وطائفة من بني بويعلى وهم أقرباء القائد الحالي محمد ولد يومدين أوليو(بني عتيگ)وطائفة من بني محفوظ ومولودن(جذم من بصارة بني منگوش)وطائفة من محيجيبة ومن هرادة (بنو بوعبد السيد) ومجياعة (مسيردة) والزخانين (كبدانة) وأخيرا أولاد علال وأولاد المهلهل (أولاد ستوت.)

إن خصوصيات كل هذه الزوايا التي ذكرناها تبقى شبيهة بتلك التي بزاوية ز؟زل، فعقائدها وممارساتها متطابقة.

لا تعطي هذه الزوايا ، كأختهن البكر بز؟زل، أي نوع من التعليم خارج تحفيظ القرآن للأطفال، فهي لم تلعب ولن تلعب أي دور سياسي، وتقوم بإكرام كبير للنازلين بها من الضيوف.

* * *

# احتفال المولد النبوي بمولاي إدريس زرهون ( يناير 1916 )
# حمادشـــة والدغوغيـــون
# لجـون هـاربيـر*

ترجمة : سعيدة الأشهب**

يشكل حمادشة طائفة دينية، تبجل سيدي علي ابن حمدوش، وتقدره، في حين يُسَخِّر الدغوغيون طقوسهم تقديرا لسيدي أحمد الدغوغي،هاتان الطائفتان ليستا متنافستين وإنما متجانستان، وتمارسان طقوسهما الدينية جنبا إلى جنب،كما أن بعضا من مريديهما ينتقلون من طائفة إلى أخرى، من دون عتاب أوحرج[1]، وتحيي الطائفتان معا موسمهما في اليوم نفسه، وأتباعهما متحدون روحيا، على غرار شيخيهما، لأن سيدي أحمد الدغوغي كان المريد الوفي أو الخاص لسيدي علي ابن حمدوش. وتجمع الطائفتان كما يقول أوبان Aubin : " جميع العناصر الممثلة للفئات الضعيفة في المجتمع المغربي تقريبا، والتي تتفاعل مع الأغاني والرقصات والأذكار إلى حد الجذب،الذي يُمَكن حمادشة من تلقي أجسام ثقيلة على رؤوسهم ،ويمكن الدغوغيين من ذبح أو جرح رؤوسهم بالشواقير والرماح[2].إن رؤية الدماء وهي تنسكب على الأوجه،وانتشار رائحتها في الأرجاء، و هيجان بعض الأتباع تصدم العقل،إلى حد أنها تلغي الالتفات إلى الرقصات الطقوسية

---

* Jan Herber "Une fête à Moulay Idriss (janvier 1916)", Hesperis, 1923, T.3,22 tr. P. 217-337.

** باحثة ، الجديدة

ذات السمات البسيطة جدا ، والإيقاعات المضبوطة ،الأمر الذي جعل الرحالة والمسافرين ينفرون دون شك من دراسة تفاصيل هذا الحفل ،لأنهم يجدونها على الأرجح مثيرة للاشمئزاز.

إن حمادشة والدغوغيين كانوا ينتشرون في مختلف مناطق المغرب،إلا أنه لا يمكنني الجزم بأن طقوسهم بقيت محفوظة بزرهون موطن نشأتها ، ولا سيما في ضريح مولاي إدريس الذي تعد أرضه حرما ،والتي بقيت محصنة محترمة إلى حدود السنوات الأخيرة؛ إن هذا المكان مازال يحتضن هذه الطقوس إلى اليوم، الموافق لبداية الحرب (العالمية الأولى)- زمن وجودي هناك - حيث تمارس بغلو وتعصب، قلما نجده في أماكن أخرى من المغرب.

تحتضن مدينة زرهون بحفاوة هذا الاحتفال،وفي ساحتها الصغيرة،ذات الأبعاد المتباينة والممتدة بين تَلَّيْنِ، تغطيهما مساكن ذات سطوح ممتدة كأنها قاعة العرض، وكأن الساحة مصممة خصيصا لإحياء "أعياد الدم". إلا أن حضور السياح كان دائما مزعجا بالنسبة لطقوس حمادشة، أكثر من الابتسامات المحتقرة للفقهاء، مما أفقد الاحتفال بعض بريقه، من ثمة سأصف هذا الاحتفال، كما رأيته، وسأحاول شرحه .

* * *

يقام حفل سيدي علي بن حمدوش، وحفل سيدي أحمد الدغوغي في اليوم السابع بعد المولد النبوي، ويبدأ في الحقيقة مع بداية الطوائف بالاجتماع للذهاب إلى بني راشد و بني أوراد.ويضيف أوبان Aubin في سياق حديثه عن الحفلات التي أدهشته كثيرا ، بأن حمادشة يقيمون عرضهم السنوي بفاس، لكن حالة عدم الاستقرار بمنطقة سايس، حالت دون تجمعهم في ضريح الولي. وفي الحقيقة هناك حفلان :الأول عند انطلاق الزوار والثاني عند عودتهم. يقام الأول ليلة العيد في مكناس،ويحتاج الزوار بعدها لعشية

كاملة لعبور السهل الذي يفصل مكناس عن زرهون، ونظرا لقرب مولاي إدريس زرهون ، فإن الحفل كله يقام في يوم واحد.

ينطلق الاحتفال قبل طلوع الشمس من منزل المقدم، الذي يقدم الكسكس لسائر أفراد الطائفة. و بعد ذلك ، يسير الموكب عبر دروب مدينة زرهون، تتقدمه أعلام الطائفة، متبوعة بالذبيحة، ثم فرقة الغيّاطة. بينما يقوم الشرفاء والقائد بتوزيع العسل والخبز على أفراد الطائفة، وتقوم بعض النسوة، بحثا عن البركة، بتعليق مناديلهن في قرني الذبيحة، بينما تقوم أخريات بغرز الخبز على رؤوس الحربات التي يحملها بعض حمادشة .3 في هذا الوقت تكون الحركة دائبة في جميع دروب المدينة.

وحوالي التاسعة صباحا يظهر بعض الشباب في الساحة،وهم يحملون الرمح الضخم Hallebarde، بشكل يجعل أطرافه الحادة متجهة إلى الأرض، ويتقدمون ببطء، فيرفعون سيقانهم ويمدون أرجلهم مثل فرس يضرب رجله الأمامية في الأرض، بينما يتبعهم المتفرجون الذين يتكدسون في الجنبات وعلى سطوح الدكاكين التي تحيط بالساحة الصغيرة، في حين امتلأت الشرفات بالنسوة اللواتي تشاهدن العرض وهن متسترات بالحايك.

وعلى الطريق الممتدة من الباب العام إلى المدينة ثم إلى المسجد بدأ حاملو السواطير في الوصول بشكل مكثف، وقد شرع بعضهم في ضرب رؤوسهم وهم يرددون "الله الله"، والبعض الآخر يحمل جرارا كبيرة (صورة 7) ممتلئة بالماء، فيرفعونها عاليا ثم يتلقفونها برؤوسهم، وهم يرددون الكلمة نفسها بفرحة كبيرة، وترافقهم في ذلك زغاريد النسوة وصفير الرجال، تعبيرا عن إعجابهم وخضوعهم، فيبدأ الدم في السيلان على الرؤوس، ويلمع الدم بسبب انعكاس أشعة الشمس عليه، فيتجمد بعد هذا ويسود لونه على الملابس. ولكي تكثر جروحهم فإنهم يضربون أنفسهم بأدوات حادة أو يتضاربون فيما بينهم لتحقيق هذه الرغبة.

يحدث هذا كله بحضور الأطفال الذين ينظرون إلى الأمر بذهول واندهاش ،فيمسحون وجوههم بأيديهم التي اكتست لون الدماء، ويمسحون رؤوسهم في ملابس الأشخاص الذين لا يشاركون في هذه الطقوس،بينما كان رجل أسود متبوعا ببعض الشباب، وهو يتحرك ذهابا وإيابا بخطوات واسعة ،ويدفع كل من يقف في طريقه. في وقت كان أحد الحمدوشيين، يضرب رأسه بزرواطة ضربا شديدا، وهو لا يشعر بهيجان وانبهار الجمهور،والثاني يجري في جهة أخرى ؛يرفع كرة ثقيلة ثم يتلقفها برأسه، ويفعل آخرون مثله،حيث يجرون وراء الكرة كالوحوش، فإذا أخطأها من رفعها يتلقاها آخر .وجراء ذلك ينتشر الدم في كل مكان، وتنبعث رائحة مقززة من خليط العرق والدماء.

خلال ذلك تقترب أصوات حادة للغيطة معلنة عن وصول الطوائف إلى الساحة حيث يأخذ الحفل شكلا آخر؛ يظهر أولا حاملو الأعلام :الأحمروالبرتقالي والأخضر والأزرق الغامق، يحملها رجال الطائفة القدامى، يتقدمهم آخر، وهو يحمل شموعا كبيرة خضراء وصفراء، وكل الهدايا. وإلى جانبه يسير عجل فتي رأسه مغطى بمناديل النساء ذات الألوان المختلفة .وخلف هؤلاء جميعا يسير رجال الطائفة في شكل دائري وهم يرقصون على أنغام الموسيقى، يوجههم المقدم، ويصاحبهم العازفون على الغيطة و"الهراز"، وهم يرقصون بدورهم.

في خضم ذلك، يتم إبعاد حاملي الرماح، خوفا من هيجانهم، أو ربما لكونهم من الدغوغيين ؟ مع ذلك يستسلم بعضهم للأحوال الحمدوشية المقدسة[4]، ويضعون رماحهم وفؤوسهم أرضا وينحنون أمام الطائفة واضعين أيديهم خلف ظهورهم، فيتقدم المقدم الحمدوشي ويفك أيديهم، فيقفون وينحنون ثانيا على المقدم ويقبلون كتفه. لقد تحولت حدة الشاقور إلى رحمة. بينما ينبطح البعض الآخر أرضا، فيتقدم المقدم، إليهم ويربث على

أكتافهم، فيشعرون أن الله قد تقبل منهم رغباتهم. مع ذلك بقي هناك من يضرب رأسه ودماءه تسيل، وشباب من حمادشة ينطلقون وسط المتفرجين هائجين، وجرار تتكسر على الرؤوس، مما يجعل بعض الصراخ مدويا .لكن الحفل كان قد أخذ شكلا آخر حيث اتخذ "الحضّارة" مقدمة الجمع وصاروا يرقصون في انسجام، وهم يرددون بإيقاع خاص : الله االله ا الدايم الله ا المعبود الله. و يقفزون في أماكنهم، أحيانا يحتفظون بسيقانهم متلاصقة، وأحيانا يأخذون وقتا قصيرا للتوقف بعد أداء رقصات عديدة، وأحيانا أخرى يقفزون مرتين على قدم واحدة، ومرتين أخريين على القدم الثانية، وهم يدفعون بأيديهم إلى الأمام. ويتبع كل واحد في رقصته نظام المجموعة والأوامر الموجهة من المقدم، في وقت يقوم رجال القائد وبعض "الفقراء"، ونعالهم بأيديهم، بإبعاد بعض الهائجين الذين يفسدون التمارين المقدسة.ومع كل هذا نسمع دائما ضجيج المتجمهرين وصراخ النساء وصفير المعجبين. ولكن الأمر يبقى في إطار المراسيم الاحتفالية حيث يستحيل التخلص من الفوضى.

وفجأة تسمع موسيقى جديدة، وتظهرأعلام أخرى، وعجل ثان، وراقصون جدد. وتتزايد زغاريد النسوة، وتختلط الأصوات الموسيقية، وينسحب حمادشة وهم يرقصون، تاركين الساحة للدغوغيين، فنسمع الآن الأمداح التي يرويها كبار رجال الطايفة.

وهنا يرغب بعض حاملي الرماح، وبعض الحمدوشيين في العودة إلى ضرب رؤوسهم، في أحضان الطايفة الجديدة، لكن يُبعد أكثرهم، ولا يقبل سوى بعض منهم، ومعظم أعضاء هذه الطايفة الجديدة (الدغوغية) هم من المليانيين، يضعون على رؤوسهم شاشية سوس،ويهتم المقدم حينا بتنظيم

إيقاع الرقصة الدغوغية التي تشبه تماما رقصة حمادشة، وحينا آخر ينظم الصفوف على غرار ما يفعله مايسترو فرقة موسيقية؛ فيرسم خطوات ذات سمات طقوسية قديمة، حيث يوجه رأسه إلى الخلف، وظهره منثنٍ قليلا رافعا يده إلى الأمام، ويتقدم بخطوات كبيرة، وهو يرفع ركبتيه عاليا جدا،ثم يستأنف قفزاته،ثم يتوقف ويداه مفتوحتان وعنقه ممدد ، بأوضاع وحركات صعبة جدا ، تشير إلى قلقه وتفيد رغبته في التميز عن الآخرين.إذ للمقدم الدور الأول في هذه الرقصة الدغوغية المعتادة، والتي تعتبر من المراسيم الرفيعة في هذا الحفل.

وإذا كان الرجال المسنون هم الذين يبتهلون إلى الله،فإن المراهقين هم الذين يمارسون طقوس الضرب، بينما يمارس المتخصصون الحضرة المقدسة[5]. والملاحظ أن هذه الطقوس هامة تعادل الاعتقاد الراسخ،ولها ضوابطها ، وللمكان الذي تمارس فيه خصوصيته، حيث لا يدخله أحد إلا حافيا .

وأخيرا يركب الغيّاطة البغال، اثنان على كل دابة، وتجمع الأعلام ،ثم يغادر الركب كله المكان،ويتركه الدغوغيون وهم يرقصون ،في اتجاه باب المدينة، يقتفون أثر حمادشة، ويمرون عبر الممر الضيق المكسو بالحجارة ، والذي يقطع المسافة من زرهون في اتجاه بني راشد وبني أوراد ، حيث توجد أضرحة أوليائهم.

* * *

بأسوار قديمة متهالكة ونوافذ مزدوجة، وأقواس لا تتحمل شيئا بفعل التقادم[6]، تظهر قبة ضريح سيدي علي وكأنها دير في حالة خراب ؛لقد بنيت هذه القبة على ضفة واد جاف، قبالة مرتفعات بني راشد الضخمة،ذات الطبيعة الخلابة التي تظهر ملامحها من مكناس، ولكنها تُخْفِي وراءها فقرا مُخْزِيا.

وفي يوم الحفل تزدحم الصخور والأسوار وكل الفراغات الموجودة بين البنايات بالمتفرجين. ونظرا لشدة أشعة الشمس تصبح مناديل النسوة، ذات اللون الأصفر الذهبي لامعة مثلها مثل حليهن الفضية.إن جميع قبائل سايس وزرهون وكروان تأتي لحضور الموسم الكبير لحمادشة.

إنه ليس عيدا وطنيا، بل هو عيد ديني، يحضره "فقراء" من مكناس وفاس ومن المغرب كله، حيث يرقصون في دوائر على نغمات الموسيقى وتنضم إليهم بعض النسوة تعبيرا منهن عن انجذابهن وأحوالهن التي لاقياس، لها ولا حدود. يضرب بعض الفقراء رؤوسهم بالشاقور وترى بعضهم جالسا على ركبتيه، وبعضهم صدورهم عارية، وهم يحملون قطعا من الصبار، ويأكلونها بأشواكها بكل خشوع .لكن يظهر واضحا هنا أن الرقص كما هو الشأن في مولاي إدريس زرهون هو الطقس الأساس[7]. ويستمر الأمر حتى الليل ويستأنف أحيانا باكرا لينتهي بالنسبة لكل طائفة على حدة عند نحر الذبائح، عند ضريح الولي.ويتم الذبح بعيدا عن أنظار الرافضين لهذه العادة. ويبدو أن عدد الممارسين لطقوس سيدي أحمد الدغوغي قليل، ويسير موكب الدغوغيين عندما يخرجون من زرهون مسبوقا بالأعلام وحاملي الشموع والذبائح، في اتجاه بني أوراد وهم يؤدون رقصاتهم المألوفة. فا لطريق إليها ليست بعيدة ولكن "ألم يتوقفوا بضريح سيدي علي بن حمدوش؟" إلا أنه ومنذ سنوات عديدة لم يقم الدغوغييون بطقسهم ورقصاتهم في بني راشد، عندما يصلون إلى مقام وليهم،المتواضع والمكسو بأغصان النخيل الخضراء التي تغطي جزءً من المقام.

وفي هذه الرحلة يتبع الأطفال ركب الدغوغيين وهم يحملون الشواقير والحربات التي لم يعودوا يستعملونها.ورغم اعتقادهم الراسخ فإنهم لم يعودوا قادرين على إخفاء عجزهم عن تحمل التعب الذي يفوق طاقة

الإنسان، بسب الاستمرار في الرقص الذي لا تقطعه سوى سويعات قليلة قصد النوم.

وأخيرا يصل "الفقراء"، ويجتازون عتبة باب الضريح.وفجأة تتوقف الموسيقى، ويسود الصمت كأنه الإغماء التام ويبدؤون في التمسح بصخرة الضريح التي تغدو حمراء جراء لون دماء الذبائح. وبهذا تنتهي مراسم الحفل.

* * *

هذا الحفل الخاص،الذي يشمل بعض الممارسات "الوحشية" التي لا علاقة لها بالطقس الأصلي حسب قول متعلم فاسي، وله الحق في ذلك، أي أنها ظهرت في فترة قريبة سابقة عن أيامنا. رغم أن الوسط متشدد في تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية.

عاش سيدي علي بن حمدوش، كما هو معلوم، أيام حكم مولاي إسماعيل، يعني زمن لويس الرابع عشر.وقد تحدث عنه صاحب سلوة الأنفاس بما يلي : "أبو الحسن علي بن حمدوش من مشايخ أهل الجذب، قوي الحال،يحب السماع والحضرة، والمدح والثناء وآلة الطرب، وكانت له خوارق كثيرة وكرامات شهيرة، ولكن أتباعه يؤثرون عنه أحوالا ومقامات، وهم كثيرون في أقطار كثيرة وله زوايا في كل بلدة، وتخرج على يديه كثير من أهل الخير والصلاح، وجلهم مجاذيب أو متشبعون بالجذب"(8). وقد كان يعيش بفاس ويجتمع بأصحابه قرب باب القرويين، ثم انتقل إلى زرهون،حيث توفي سنة 1131 هـ حسب قول البعض، أو1135 هـ حسب البعض الآخر، أي في الفترة الموافقة للربع الأول من القرن الثامن عشر الميلادي.

هكذا يمكن تلخيص سير كثير من الأولياء لكن كتب التراجم لا تقتصر على ما يقال من مدح وإطراء للتعبيرعن مكانة الوالي، وإنما تحتاج للأعاجيب، ومن ثمة إذا آمنا بذلك فإن سيدي علي بن حمدوش كان يمكنه إيقاف الشمس، فمثل هذه المواقف هي التي تستحق الذكر.

يحكى أن أَمَة من إماء مولاي إسماعيل،كانت تتمنى إنجاب ولد ذكر،وذهبت يوما إلى بني راشد أملا في نيل بركة الولي الكبير.وعندما خافت العودة متأخرة إلى دار سيدها ، كَلمَها سيدي علي بن حمدوش بما يلي: "اذهبي ولا تنسي أن تقولي عند وصولك، واصلي طريقك أيتها الشمس بقدرة الله". فغادرت، وتوقفت الشمس عن المسير إلى أن رددت الجملة المقدسة..(9) ومنذئذ عُرف سيدي علي ب "قائد الشمس" كواد الشمس.

وإلى جانب هذا النوع من الخوارق التي كانت تهدف إلى إبراز مكانة الولي، هناك كرامات أخرى من وحي الخيال موضوعة لتفسير الممارسات الغريبة،كما يقول كودنفلدت Qudenfledt(10) لأتباع الولي.

كما يحكى في مدينة مولاي إدريس، أن سيدي علي كان من عوائده الصلاة والذكر والتسبيح عند شجرة، وعند كل حبة من حبات السبحة، كان يضرب صدره بقوة حتى يغدو ذا لون أحمر فاقع. وحسب كال M. Cal.(11)، فإن حمادشة يحيون بطقوسهم ذكرى شيخهم": الذي كسررأسه بكرة من حديد، ثم جمع الجزأين المكسورين وشفي في الحال"(12).

كما تعمل بعض الكرامات جاهدة لشرح أصل الرمح "لحمدوشي"، فيقال إن سيدي علي أخذه عن سيدي رحال، الولي الكبير في جهة مراكش، والذي ظهر في المكان الذي كان سيعدم فيه سيدي علي(13)". أما بالنسبة لأتباع الولي بالرباط فهو شبيه بشكل فك الخروف الذي ضرب به أتباع سيدي علي رؤوسهم، لما علموا بوفاته(14).

وفي الأخير فإن سلوة الأنفاس تقدم لنا سيدي علي كمجذوب، إذ جاء فيها : "...في بعض الأحيان، ـ يقول الكتاني ـ يكون كالأسد يضرب الناس بكل ما وجد من عصا ،أو حجر، أو آنية، أو غير ذلك ولا يقدر أحد أن يقرب منه".

أما بالنسبة لسيدي أحمد الدغوغيي، فليس لدينا معلومات أخرى عنه، باستثناء أنه ولد في بني أوراد بزرهون،وأنه من فصيلة السود ،كما هو شأن عدد كبير من الدغوغيين، ولما عاد من سفره إلى سوس، استقبل خبر موت شيخه بكثير من الحزن والأسى، فبدأ يكسر على رأسه كل الأشياء التي تقع يده عليها. كما يحكى أن سيدي أحمد كان من عادته أيضا أن يضرب رأسه على الحائط، عندما يراوده النوم ويمنعه من التعبد والذكر[15].

هذه الحكايات جميعها ليس لها إلا قيمة خرافية، و يوضح اختلافها على أنها مُخْتَلَقَة وليست حقيقية، وذلك فقط لشرح وتبرير هذه الطقوس. وقد ساهمت هذه الكرامات في جعل كل من سيدي علي وسيدي أحمد أولياء لطقوس التجريح والتعذيب، وجعلتهم الشيوخ المثاليين الذين يحتاج إليهم حمادشة والدغوغيون ..

* * *

وقد درس السيد سالمون روناش M. Salomon Renach، "طقوس التعذيب الدينية" واعتبر أن التفكير الانتقائي الذي يحددها في الوقت الحالي،هو تغطية سيئة للأصل القديم جدا والوحشي[16]. فهل يجب تقييم هذه التمارين البدنية وتقييم أعمالهم هذه ؟ وهل طقوسهم هذه لها أصول قديمة، نابعة من عودة ظهور الإحساس والشعورالديني الذي يظهر في بعض الفترات التاريخية ،لأن الروح البشرية وجدت في عذاب الجسم مسكنا لآلامها النفسية ؟ أمْ يمكن اعتبارها عودة لإحياء عادات قديمة بدائية فقدت معناها، تبعا لقول Doutté : "إن إرث العادات القديمة،التي وُضعت لطَرد الأرواح الشريرة، تؤثر أساسا على النباتات كما تُطَهِّر وتُقَوِّي الجماعة أوالقبيلة"[17] هذه مجموعة من الأسئلة التي سيكون حلها ودراستها عند الشعوب البدائية مسليا، وليس بالعودة لبعض الأحداث التي تدفعها إلى

فرضيات متوقعة،كما سأعمل على إيجاد أصل طقوس حمادشة،سواء في العادات المحلية أم في الممارسات الدينية للبلدان التي لها علاقة مع المغرب .

أولا : فعادة تجريح الأجسام ليست من عادات السكان المحليين في الأصل بل هي عادة منتشرة في حوض الأبيض المتوسط الشمالي :إذ أن المصريين القدماء يضربون مثلا جباههم طوال حفل إيزيس (ربة القمر والأمومة لدى قدماء المصريين).أما سكان بلاد الغال (وَيْلز) فيشهرون سيوفهم وسكاكينهم إلى أن يحملهم التيهان والجذب إلى حد التضحية بخصوبتهم.

أما في أيامنا هذه، فقد ورث الشيعة في مصر، واليونان وما وراء القوقاز بعض هذه العادات، حيث يجرحون حتى الآن جباههم ،أثناء الحفلات المقامة خلال ذكرى وفاة الحسين : فقد وصف فيرشنكاني[18] Vereschaguine المراسيم التي رآها في سوسة، حيث يجتمع مئات من الرجال الذين تسيل دماؤهم بغزارة على جباههم، ويسيرون والسيوف بأيديهم ويضربون بها رؤوسهم (صورة 5). وحفلة حمادشة هذه تذكر بالخصوص باحتفالات ومراسيم الشيعة هذه[19]، ولا يمكن التصديق بذلك بسبب تشابه واحد لهذا يُسْمَح لنا بالقيام بمقارنة أخرى[20].

هل يمكن أن نفكر بأن هذا الطقس طقس بربري ؟ وذلك حين نلاحظ الشاقور المستعمل بمولاي إدريس ؟ إلا أن السكان المحلين هم أيضا فوجئوا من شكل الشاقور، خاصة الذين لا يعرفون قصة تدخل سيدي رحال، فيغطون شكهم في القصة بقولهم : "بأنه أتى من سوس،أما سلاح حمادشة (صورة 1) فهو في نفس الوقت راقي الذوق وجميل ولكنه مخيف،إنه شاقور مزدوج بقواطع رقيقة كسكاكين معدة جيدا، ومبردة بردا. ويُكَوِّنُ في مجموعه

مساحة إهلليجية الشكل، و قبضته مصنوعة من الحديد المقوى ؛ وبهذا يصل طول الشاقور 1 مترو 20 سنتيمترا[21].فهو لا يشبه أدوات الجزار، ولا أدوات الحرب المستعملة في البلد، إذ يشبه في شكله عينة الأدوات الرومانية القديمة ذات الشكل المزدوجة الأجزاء[22]. التي تجدها في آسيا عند الضعفاء والفقراء، وفي جزر اليونان، وقد شاهدت عند أحد حمادشة، من فاس شاقورا (صورة 4)، يشبه الشاقور المزدوج المستعمل في الوفاء بالنذر عند اليونانيين، ورغم ثقل هذه الأدوات وحدتها إلا أنها ليست مخصصة للتمثيل بالأجسام، فذكر الله والابتهالات التي يُرَدِّدُهَا الأتباع تؤكد ذلك، فهي أداة مخصصة لطقوس معينة، وشكلها يوضح لنا دورها وقدمها: وإذا وجدناها في قرطاج[23]، فإنها توجد أيضا في اليونان ولا شيء يسمح بالقول بأن حمادشة قد بحثوا عنها في مقابر القرطاجيين، ومن الواضح أنهم أخذوها بكل بساطة من أولئك الذين أخذوا عنهم عادة تجريح الجسم فقط[24].

ولكن لحمادشة، كما رأينا ،وسائل أخرى يضربون بها رؤوسهم غير الشواقير، وبما أنه لا توجد وسائل طقوسية حادة في مولاي إدريس كالتي يستعملها حمادشة الآخرون، فإنهم يلجأون بسهولة لجرات الطين التي تباع في ساحة المدينة، وهي جرات كبيرة تملأ للنصف بالماء حوالي 6 كيلوغرام يكسرونها على رؤوسهم،كما يضرب حمادشة أيضا رؤوسهم بكرات من حديد قطرها 0,15 cm[25]، وقد شاهدت في الرباط، إخوة يضربون رؤوسهم بزراويط أومطرقة كبيرة، مدهشة، طولها 0,40 cm (صورة 7)، وهي على شكل قنينة مملوءة بالمسامير[26] (صورة 6) وسلسلة كبيرة مكونة من حلقات (خرصات) لكي تكون الضربة أكثر دويا وصوتا[27].كما أن هناك بعض حمادشة الذين يضربون أنفسهم بزراويط من خشب، ملصقة الواحدة

إلى الأخرى بواسطة حلقات. وإذا اعتمدنا على ما جاء في سلوة الأنفاس، فجذب سيدي علي ابن حمدوش يبررهذه التجاوزات، إذ أغلب حمادشة والدغوغيين هم من الزنوج[28]، الذين يمارسون بعض المهن البسيطة جدا، حيث استقبل منهم سيدي علي ابن حمدوش أتباعه الأوائل، وهذا ما يؤكده وجود سيدي أحمد الدغوغي ضمنهم. والملاحظ :أن الصلاة وحدها لم تكن تكفي أرواحهم البدائية التي مازالت تحتاج إلى المزيد،ومتعطشة للتعبد، فوجدت هذا في الطقوس العنيفة، وفي تجريح البدن.

إلا أن هذه الفرضية لا تصمد أمام تدقيق الأخبار، فسيدي علي ابن حمدوش من دون شك لم يكن مجذوبا، إذ أن سلوة الأنفاس لم تنقل لنا إلا عادة شعبية فقط والتي هي راسخة في المعتقدات الدينية.

فطقوس تجريح الجسم لها نفس مصادر طقوس التمثيل بالجسم وخدشه، فحمادشة لم يبتكروها بعقليتهم المتعطشة للتعبد، فهم لم يفعلوا إلا التمادي في العنف والقوة فقط، ولكنهم لم يبتكروها. يقول فيرشينكام Vereschaguine واصفا الشيعة بلباس الحداد، وملابسهم المفتوحة وهم يضربون صدورهم مع سماع أوزان منتظمة "ويضيف، فبعضهم ، لا يقتصرون على الضرب بظاهر اليد، وهم يريدون بهذا إبراز تقواهم الكبيرالمتمثل في تحمل بعض العذاب، ويضربون أنفسهم بقوة ببعض اللبنات الثقيلة،وتصبح صدورهم في وقت قليل حمراء داكنة[29].فهذه الطقوس تشبه طقوس سيدي أحمد الدغوغي، وبما أن الشيعة ليسوا أولياء لهذا فإن ضربهم ذلك يترك فيهم كدمات زرقاء عوض "الانتفاخات". وقد وصف لنا فيرشينكام Vereschaguine رقصتهم : "فقال إنهم يقفزون قفزات، ويصدرون صرخات مقززة، عند كل قفزة يكسرون قطعة خشب كبيرة على رؤوسهم" وأمامهم بعض الأولاد "بلباسهم الشفاف والقديم يشكلون خليطا من الملابس القديمة،

ومنهم من يلبس جلد الحيوانات، فيقفزون قفزات قاتلة،مع الضرب على الطبل"[30]. وبتفاصيل بسيطة يمكن أن نعتقد أن الحفل هو نفسه حفل حمادشة.

وهناك مقاربة أخرى، يخبرنا بها السيد مونتي M. Montet هي أن الرياحيين المنتمين لحمادشة يضربون بطونهم بالسكاكين[31]،كما نجد عند الشيعة أيضا بعض الشهداء نصفهم عار "ويجرحون أنفسهم ببعض الأدوات التي يدخلونها في أجسامهم".[32]

وصولا إلى من يكسرون الجرات الممتلئة بالماء، حيث يتدفق الماء عليهم وهذا التدفق، يذكرنا بذكرى الحسين، حيث نرى خلال حفلاتهم، حامل الماء أوالساقي الذي يحمل جرة ماء، وبهذا يُرْمَزُ للعطش الذي عانى منه الحسين في الصحراء[33].

نقول بكل حرية إن الدغوغيين في المغرب يقومون بتجريح ذواتهم أوخدشها، في حين ينهمك حمادشة بشكل واضح في الصلاة والذكر،فالأولون هم أتباع غلاظ متوحشون لرجل أسود، والطائفة الثانية هم أتباع متصوف محترم ومبجل، لهذا يمثلون طرفي نقيض كمناقضة الصلاة لتجريح الجسم، وكتناقض التشاؤم والتعذيب للتدين والتعبد.

في زرهون يتصرف بعض أتباع الطائفتين بنفس الطريقة بممارستهم للطقوس ذات الأصول الدينية المتجاوزة. وإلى هذا الحد من التشابه لا يمكن أن نذكر أشياء تميز هاتين الطائفتين.

إلا أن الأتباع المحليين يضربون أنفسهم بكل حرية بالرماح والشواقير من دون حرج أو تكتم، ولكنهم يَتَكَتَّمُونَ حول وجود أتباع يُمَثلوندور الحيوانات ويتقمصون شخصياتها، وهذا ربما لقدسية الطقس، ولكن أيضا لشعورهم بالعار من هذه الطقوس المخالفة للدين.

لن أهتم بدراسة التشبه بالحيوانات لدى حمادشة على ضوء أعمال السيد فرازر M. Frazer. والسيد فان كيينب M. Van Gennep والسيد لاوست M. Laoust، في البداية لأن هذا سيدفعني لطرح سؤال كبير يتعدى نطاق المقال، وهو موضوع الحيوانات التي تستغل أبشع استغلال في المراسيم المنتشرة في حفلات شمال إفريقيا ،وخلال الاستعراضات التطهيرية والروحية، والأذكار والابتهالات الدينية واحتفالات تجسيد الحيوانات.

وفي الدرجة الثانية،لأن هذه الحيوانات، رغم اختلاف أصولها، ليس لهم الآن في أرواح الأتباع الذين يمثلونهم أي اعتبارأو تقدير طقوسي، وفي الأخيرهذه الدراسة ستكون مناسبة وفي محلها بخصوص الطائفة العيساوية حيث يحتل التشبه بالحيوان المكان الأول.

فبعض حمادشة يتقمصون دور الأسد،والجمل، والذئب، وليس هناك تشابه بين هذه الحيوانات وحيوانات الحِكَمْ أو الأمثال التي يجب دائما البحث فيها عن الإنسان وراء الحيوان،فحيوانات حمادشة ليست إلا حيوانات عادية، فالجمل يأكل التين الهندي والصبار، والأسد يزأر،والكلب ينبح ويتبع الغريب الذي يجري خوفا منه، أما الذئب ،فهو الوحيد الذي يشبه أبطال الروايات البربرية، إذ له مهمة سرقة الأشياء التي يعيدها مقابل "فتوح" معلوم من ضحاياه.فتوزيع الأدوار لا يستجيب إلى تدريب معين و مسبق، ولا يجب كذلك مقارنتها أو تشبيهها بالحفلات العريقة والقديمة(34). فالذئب، والأسد، والجمل، والكلب، والخنزير، لايميزهم أي مظهر خارجي، فهم معروفون داخل طائفتهم فقط، وعموما فهم يمثلون نفس الدور دائما. هذا ما يمكن أن نعرف وما يعرفه غالبا الأتباع أيضا عن هذه الرموز الغريبة.

من المؤكد، أن الحيوانات لم تكن خاصة بطقوس حمادشة، ولا توجد أي كرامة، تبرر وجود هذه الحيوانات، هذا إذا كانت فعلا قديمة وحقيقية.

فالجمل يظهر كرمز مشرف ومبجل بطقوس عيساوة ،حيث يلعب دورا أساسيا. وحيث تمكنه بركة سيدي محمد بن عيسى من أكل كل شيء يقع أمام أسنانه. ولكن ماذا يفعل بين حمادشة ؟. فهو يكرر أعمالا فقدت كل رمزيتها، ويمكن أن نعطي للأسد نفس الأصل،فقد تبع الجمل في هجرته، وبقي هو المحافظ على الطقوس القديمة،التي احتضنها العيساويون، ولكن حين لم يجد اللحم التي سيفترسها في الطائفة الجديدة ،فهو يزأر بصوت عال يضيع بين الجمهور، فهو هنا حيوان لا دور له.

أما حاجيات الذئب فهي تبدو حديثة، ولا شيء يذكر دور الضحية الذي يلعبه في بعض القبائل، وكذا الأهمية التي يحظى بها جلده ورأسه أوأحشاؤه[35]. فهو مجرد مغامر مخادع، يحب الحيلة التي يستعملها كالعادة في خدمة الطائفة، وإذا قيمنا دوره فيمكن تصنيفه في دور اللص المقدس. ولا يمكن دراسة موضوعه المخالف للاعتقاد، فالذئب ليس شخصية دينية، فهو يشبه الشخصية التي تمارس سرقة أحذية العرسان وأغراض أخرى خلال الأعراس البربرية، على أن يعيدها لهم مقابل شيء ما، هذا الطقس الهدف منه التطهير كما يقول وسترمارك Westermark[36]. وكيفما كان التفسير، فإن هذا الطقس استغلته الطوائف واللصوص الوهمين في الأعراس البربرية، فإن هذا العمل أخذ اسم الذئب حين انخراطه ضمن أعضاء الطائفة، الذين يحملون أسماء الحيوانات.

أما بالنسبة للذئب والكلب فلا يردون ضمن الطائفة العيساوية، وهم يلعبون دورا ثانويا وباهتا ،ولهذا لا يلفتون الاهتمام إليهم، لهذا السبب وبعد أيام من حفل مولاي إدريس، علمت بأن الرجل الأسود الذي كان يتبعه الصغار، يمثل الذئب الذي أرغمته الكلاب بنباحها على الابتعاد، فقد كانت الأصوات الصاخبة تغطي أصواتهم[37].وعموما فهم يجرون فقط ولا يأخذون أي دور في مراسيم الحفل.

أما عند زمور، فالأتباع الذئاب يلقون بأنفسهم في المستنقعات والوحل، ويذهبون باتجاه البلدة،ويقومون بدفع كل من يمر أمامهم، ورغم الضرر الذي يسببونه،فهم مرحب بهم، ويستقبلون من دون عداء أو ازدراء ، بل تعمل النسوة على رشهم بالحليب مع ذكر الله. وهنا تمارس طقوس دينية، تذكر بالزمن الذي كان فيه الذئب مُدَنَّسا وغير طاهر، وهذا ما يعطي للذئب أصولا بربرية.

وفي مناطق أخرى، تضم "وحوش" حمادشة حيوانات أخرى، غير ما ذكر، ففي تيفلت ،أبرزوا لي لبؤة، وبما أن الأسد والجمل العيساويين أخذوا عند حمادشة مكانة غير مبررة وأقحموا فيها، فإن هذا يسمح لبعض الإخوة بإدخال حيوانات أخرى للطائفة. وهذا الإعجاب بالطوائف يدفع المعجبين للتمادي في المزايدة فيما بينهم لتمييز طائفتهم عن غيرها.

* * *

ويظهر أن الطائفتين الحمدوشية والعيساوية، طائفتان متباينتان، رغم ظهورهما في نفس المنطقة، وهم يقومون بممارسات مبالغ فيها .قد نعتقد إثرها ،أنهما متنافستان. إلا أن مبادئهما تبرز تباينهما .إذ أن طقوس انتمائهم تبرر اختلافهما ،فمنذ الصغر هناك أنواع من قصات الشعر تميزهم عن بعضهم البعض[38]. فبعد الانتهاء من حلاقة الشعر، يبصق مقدم حمادشة على رأس التابع، في حين يبصق المقدم العيساوي للتابع في فمه، كما لو أن كل واحد منهما يريد أن يعطي بركته للجزء من الجسم الذي سيطبق المراسيم مستقبلا، بعدها يمكن للجمل العيساوي أن يأكل الصبار عند الحمدوشيين من دون أي خوف أو سبب أو ألم.

ونفس ممارسات حمادشة هذه، قد تم تبنيها عند عيساوة في الجزائر وتونس، وهناك عدد قليل من حفلاتهم التي لا تراق فيها الدماء. فيحكي السيد. دوتي M. Doutt é : "أن الإخوة الجمال يتركون أكلهم في بعض الأحيان ويضربون أنفسهم ضربات قوية على الأبواب[39]، ويقول أيضا أن الشاب العيساوي الذي يتلقى ضربات السيف على يده وبطنه "فالضربات لا تخترق جلده[40]". فقوته وعدم تأثره وتألمه، تمثل مقامه كحمدوشي ومكانته،وهنا يتعين التوضيح أن هذا الخلط بين طقوس الطائفتين، لم يكن ممكنا لولا انتماؤهم لنفس الأصل الروحي، ونفس العقليات.

* * *

فالطائفة الحمدوشية ولدت من هذه الحركة الصوفية التي انتشرت في المغرب خلال القرن 15 ووصلت أوجها خلال القرنين اللاحقين، ومازالت معروفة إلى زمن سيدي علي.

إذ أن التصوف الذي يبحث عن الاتحاد التام مع الله، ويوصل إلى الحلول والجذب، إماعن طريق الصلاة التي تمارسها فئة معينة، وفي هذا الجانب، تكون للطائفة الحمدوشية صلة وثيقة بالإسلام،[41] أوعن طريق استعمال القوة ،فرغم كونها طريقة عنيفة، إلا أنها في متناول الناس عامة.

والملاحظ أن القدرة على التحمل وعدم الإحساس بالألم ناتجة عن الترديد اللامتناهي للأذكار، وتحريك الرأس، وناتجة عن الدورة الكاملة حول النفس التي يستعملها الدراويش الذين يدورون حول أنفسهم، وكذا خدش وتجريح الجسم، وإراقة الدماء ،فهي ممارسات من نفس الدرجة من الأهمية كالأذكاروالابتهالات، ولم تكن هذه الطريقة لتتبنى في عصر قريب من عصرنا من طرف مجتمع عربي أو بربري إلا بوجود وسط أخر، وهو وسط

الحدادين والإسكافيين، والجزارين،الذين أصبحوا ينتمون لحمادشة، ليس لأن لهم أعمالا دونية داخل المجتمع، ولكن لأنهم أناس سود.

وقد أصاب السيد فان كونب M. A.Van Gennep ، حين أكد على دور الزنوج في بعض طقوس شمال إفريقيا، حيث وسع أبحاثه مقارنة بأبحاث وسترمارك westermarck وأوندرو andrews و وجاكوت jacquot، وترمارم tremearme، وقارن بين استعراضات عيساوة، والزار في مصر وعند قبائل الباري عند حواصة بنجيريا والسودان[42] فطقوس السود، والممارسات الدموية تكون عموما موازية مع وجود السود. من هنا فوجود أسود هو سيدي أحمد الدغوغي على رأس الطائفة التي نميزها بعملية خدش وجرح الجسم، لا يمكنه إلا أن يؤكد كلامنا[43].

وإذا ظهرت لنا الآن الطائفة الحمدوشية والطائفة الدغوغية، كنتيجة للأزمة الصوفية في القرون السابقة، فإنه يمكن التأكيد على أن تصرفاتهم راجعة للعناصر السوداء التي توجد ضمن الطائفتين.

ولكن يتعين التوضيح هنا أن مسألة جرح الجسم قد تطورت في أوساط السود، ولكنهم ليسوا وراء ظهورها، لأنها لا تأتي من السودان، وكذلك القول بالنسبة للفريسة العيساوية، ولكنها جاءت من الشرق الأوسط ،حيث كانت دائما هذه الطقوس، طقوسا مُشَرِّفَة لمُمَارِسيها منذ القدم ، واحتواها الشيعة في ممارساتهم إلى اليوم.

* * *

## هوامش :

1 ـ عندما لا تجد إحدى الطائفتين عددا كافيا من الأعضاء لإنشاء زاوية خاصة، فإن أتباعها ما يجتمعون في مكان واحد، على غرار ما حدث في الرباط، حيث انضمت طوائف، من الدغوغيين إلى طائفة حمادشة. يذكر منها مونتي M. E. Montet les confreries religieuses de l'Islam marocain, leur role religieux, politique et social R.H.R.T.XLV. N. L. (Janvier -Fevrier 1902, p.13) الصادقيين الذين يضربون رؤوسهم بعضها مع البعض، والرباحيين الذين يضربون بطونهم بالسكاكين، والمليانيين الذين يأكلون النار، ظننت أنه على وضع تحديد وصفي لما رأيته في الاحتفالات بمولاي إدريس "يقول الكاتب"

2. Augene Aubin, le Maroc d'aujourd'hui, A.colin, 1912, p.431

3. تربط النسوة مناديل الرأس في قرن الذبيحة من أجل الشفاء من ألم الرأس، كما قالوا لي : كما يربطن أحزمة على العجل من أجل الإنجاب، وفي مدينة الرباط، يربطن أيضا المناديل في أعلام الطائفة بعد أن تضعن فيها قطعة نقدية أملا في تحقيق رغباتهن، مع تقديم الشموع وغيرها إذا أنجبن، وتعاد إليهن مناديلهن وأحزمتهن بعد مضي ليلة كاملة في ضريح الولي، أما غطاء الذبيحة ، والضحية فسوف ستوجد قطع منه في كل مكان، وفي الرباط، فالعجل الذي يذبح في مولاي يعقوب تعلق عليه أحزمة النساء وتطوقنه بها، مع ربط المناديل في القرن، أما الخبز المغروز في الحربات فستقدم للمتسولين الذين يطلبون و يتمنون مساعدة سيدي علي .

4. أما عازفي الغيطة فلا ينتمون غالبا للطائفة ، وإنما هم مأجورون فقط.

5. أما العازفون على الغيطة فلا ينتمون عادة إلى الطائفة، وإنما هم مأجورون فقط.

6. قبة سيدي علي مبنية على ضفة واد قبالة قرية بني راشد.و تضم ساريتين رباعيتي الشكل ومتوازيتين، ومتصلتين بأقواس على طول الحائط الداخلي، وهما بمثابة دعائم للقبة. وتتحمل سقف القبة المشكل من أعمدة ثمانية، لايظهر منها إلا الأساس. وكان المولى إسماعيل قد أمر أن يتم تشكيلها لولا أن موته حال دون ذلك.

7. في بني راشد، على مقربة من ضريح الولي، ترقص امرأة وسط دائرة من الأتباع ، وشعرها منسدل وهي غائبة عن حسها. تحرك رأسها وترقص دون ان تتبع الإيقاع الذي تفرضه الحضرة : إنها تظهر تائهة أكثر منها تابعة.

لا تشارك النسوة في هذه الطقوس إلا نادرا. لكن لا توجد قاعدة تمنعهن من المشاركة .ويقال أيضا إن امرأة في الرباط كانت تضرب رأسها بالشاقور.

8. أستعملت هنا ترجمة بعض الأجزاء المأخوذة من سلوة الأنفاس عند P. Paquignon في عمله عن : P. Paquignon le Mouloud au Maroc "Rev. du Monde Musulman"

9 . لم تكن هذه المعجزة من دون سوابق ولكن يجب الإعجاب بالاعتقاد الشعبي، الذي تخيل هذا لكي لا تضرب امرأة ، ولأجل ولادة ذكر للأمير الذي رزق ب 700 ولد وبعدد كبير من البنات لم بحدد بدقة H. de Castries, Molay Ismail et Jaques 2 Leroux, 1903, p. 24

10- Quedenfeldt, .Aberglaube und halberlingiose Brudereschaflen bei den Morokkaner n Verhandlung der Berliner Anthropologischen Gesellschafl S. d. (?) cf. en particulier .p 690. .

11- Cal .L'islame et les confreries religieuses au Maroc . Rev des deux Mondes 15 septembre .1898

12- يحكى أيضا في مولاي إدريس أن أحد حمادشة من بني حمر (زرهون) ذهب يوما إلى مراكش، ورفع صخرة كبيرة عاليا للسماء وتلقفها بجمجمته ، فتكسرت الصخرة.

13 . هذه هي الكرامة كما أوردها المترجم فيالا Viallâ، ولم يذكر مصدرها : "فسيدي رحال كان يعيش في الجبال بضواحي مراكش، وقد كان... ومعه امرأتان، طاهرتان عفيفتان تخدمانه، وحين علم السلطان بزهده وتصوفه، أراد رؤيته فأرسل له رجلين أحدهم كان علي ابن حمدوش والآخر، أحمد لعروسي، إلا أنهما أعجبا بزهده إلى حد التعلق بشخصيته، ولم يرغبا في العودة إلى مراكش، فأرسل السلطان جنوده إليهما وأحضروهما إليه،وحكم عليهما بالإعدام، وعند وصولهما إلى مكان تنفيذ الحكم ، ظهر سيدي رحال في السماء يحمل شاقورا أحدث الذعر في الجمهور، فأعطى الشاقور لسيدي علي ابن حمدوش وقال له : بفضلها ليس هناك شيء تخشى منه ولا من أي أحد، ثم أمسك أحمد العروسي من حزامه وحمله في السماء، وحين تمزق الحزام سقط العروسي، في سوس حيث أنهى حياته منعزلا، وعاد سيدي رحال لخلوته بضواحي مراكش ، أما سيدي علي فانزوى في زرهون حيث أعطى شاقوره لأتباعه ومات.

14- حكى لي هذه الرواية مترجم في الرباط، وقال : عاش سيدي علي ابن حمدوش في جبال على بعد كيلومترات من مكناس للعيش وحيدا ولعبادة الله، فتبعه بعض الأتباع يعيشون من الفتوحات ويأكلون خاصة رؤوس الخرفان المبخرة، لهذا اجتمع عدد كبير من عظام رؤوس الخرفان أمام الكهوف التي يسكنها سيدي علي وأصحابه، وكل يوم وبعد صلاة الفجر، يجتمع المريدون حول سيدي علي ويبدؤون رقصهم لايتوقفون عنه إلا عند وقت الصلاة ووقت الأكل ، وذات يوم لم يروا شيخهم قادما إليهم فشعروا بالخوف ، ولم يستطع أي منهم أن يذهب للسؤال عنه، فعينوا المريد المفضل والمقرب من الشيخ والذي يجلس عن يمينه ، فاتجه المريد الذي تم اختياره إلى مغارة شيخه وهو يرتعش ويتصبب عرقا، وظهر بعد قليل فمه مفتوح جدا والعينين جاحظتين، واتجه نحو عظام الخرفان وحمل فكا وبدأ يضرب رأسه به وهو يقول. الله . الله. ولا إله إلا الله، ففهم الأتباع الحقيقة ، وضربوا رؤوسهم وهم يقلدون شيخهم الجديد، من هنا ، مصدر استعمال الشاقور التي لها شكل فك الخروف تقريبا.

15 . هذه الخارقة، تذكر بكرامات سيدي محمد بن عيسى، شيخ عيساوة، الذي كان يربط ناصيته بمسمار عندما كان النوم يراوده وبمنعه من التعبد، وقد يبدو أن هناك مزايدة و منافسة بين الشيوخ والطرق الصوفية في المغرب.

16 - Salomon Reinach, La flagellation rituelle ; in Culte , Mylbes et Religions, Paris, E.Leroux,1908,t.I,pp.173-183.

17-, Magie et religion dans l'afrique du nord Alger ;A.Jourdan,1908,p 55. E.Doutté

18- Basilie .Vereschanguine , Voyage dans les Provence du Caucase , traduit par Mme et M le Rarbier , le tour du Monde ,1869;1er serit.;pp.;255-278 .

19. في زرهون بالذات جاء مولاي إدريس ليختبئ ،وهو سليل علي المقتول من طرف العباسيين، و مؤسس الدولة الكبيرة الأولى المغربية، فقد كان إذا شيعيا ، ولكن لا يعرف هل هو أم مرافقوه هم الذين حملوا إلى المغرب هذه العادات التي يمارسها الآن حمادشة ، ولا شيء يؤكد أن الطقوس التي يتحدث عنها فيرشنكام Vereschanguine قد شوهدت منذ القرن 6 من قبل الشيعة ، ويتعين التأكيد أنها عرفت في زرهون منذ ذلك التاريخ إلى نهاية القرن15 أو 16 أي إلى تأسيس الطائفة الحمدوشية.

20. تحاول الخرافات المرتبطة بالمعتقدات ، تفسير ممارسات حمادشة ولكنها لا تفسر سبب إراقة الدماء، وقد أوضحنا أن الإخوة يلطخون وجوه بعضهم البعض بالدماء، ويلطخون برانس المشاهدين بإرادتهم واختيارهم من دون أن تطلب منهم، هذه العادة هي مخالفة تماما لتعاليم ومبادئ الشريعة الاسلامية، فنحن نعلم أن الصلاة لا تجوز عندما تكون الملابس ملطخة بالدماء، (Cons. jurid. des faqihs da moghreb, Arch. mar.vol.12. p.195) ولهذا فالشيعة يرتدون لباسا أبيضا غير منفذ ، لكي لا يلطخ الدم ملابسهم " فهم يتصرفون بهذا الشكل وهم معتقدون ومؤمنون ، إلا أن ممارسات حمادشة عرفت بعض التأثير بطقوس شمال إفريقيا ، كما يؤكد ذلك خاصة الأنتربولوجي فان جونيبفخب.صلئزفـفـزغ،الذي يُحَمِّلُ السود وبكل إصْرَار سبب مثل هذه الممارسات (M. Van.Gennep Etat actuel du probleme totemique Paris. E. Leroux. 1290, chapitre IV

21. الشاقور الذي أملكه يزن 1 كيلوغرام و 600 غرام.

22- E. Saglio.art,Bipennis,inDaremberg et Saglio,op,cit .T.I.PP.172_171 A.J.Reinach.art.Securis; Ibid,T.VI.n part ìp.1108. 22

23- Delattre.G.r.Acad.Inscrip.1900.Cité par S.Gsell. Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord . Hachette , 1920.T.W .p 300.4.2

24- علاقات المغرب مع حضارات دول الأبيض المتوسط تسمح بكل الاحتمالات: فالشتلة الأولى قد تكون استوردت من قرطاج أو ربما أن لا شيء يؤكد أنه احتفظ بها إلى زمن ظهور طقوس حمادشة. فمن الواضح أنها أدخلت مجددا في العصور الحديثة فهي تمثل شاقورا يشبه تماما شاقور اليونان وشاقور فاس ، الذي هو علامة مميزة للدراويش

من هنا فالشاقور مزدوج الجهات وفي اليونان هو أداة طقوسية

H.R.d'Allemagne (DuKhorassan au pays des backhtiaris , Paris , Hachette , 1911,ti ,p.135)

25- ليس هناك أدوات طقوسية خاصة للتجريح ، لهذا فالصخور يمكن أن تكون وسائل مساعدة لإحداث جروح بالجسم، يمكن تشبيهها بالصخور الدائرية التي نجدها على مقابر الأولياء والتي يمررها المخلصون والمصدقون على أجسامهم لأنها مملوءة بالبركة وهي صخور دائرية ذات قيمة علاجية وطقوسية مجربة في كل البلدان .

26. هذه الوسيلة التعذيبية ، تزن 3 كيلوغرام و 300 كرام مع السلسلة.

27. سلاسل صغيرة ومسامير صفائح الخيل ، هي عادة ملصقة بشاقور أو حربة حمادشة ولا تستغل إلا لمثل هذه المناسبة فقط.

28- Salman. Note sur les superstition populaire de la région de

وقد لاحظ سالمون هذا في طنجة ، وفي مولاي إدريس ، الأتباع هم عموما جزارون حدادون، وفي فاس هناك أيضا ، وفي الرباط نجد بعض الذباغيين وبائعي الجلد ، وبعض الاسكافيين وحتى بعض الفقهاء. أكد لي البعض إلا أنهم لا يعملون أو لا يدرسون.

29. طقوس جرح الجسم كان قد سجلها شوردان خلال رحلاته في اليونان حلال القرن 17 وفيرشنكام أشار لوجود هذه الطقوس بالهند أيضا: R . Vereschaguine op.cit . (p 278)

30- نفسه ص 225

31- نفسه.

32- نفسه ص 262-264

33- نفسه ص 276 من خلال حكايات رحلة موريير Morier بطهران ، الحفل يتضمن تجسيما آخر للعطش فواحدة من هذه اللوحات المجسمة للطقوس ، يوجد بها مجسم للحسين يوضع على نعش أو لوح يحمل عليه ، وأمامه طفل صغير معصوب العينين، يسجد أمامه، وفي ارتفاع فمه تمت خياطة لسان طويل. لتخليد ذكرى العطش التي عانى منها الإمام وعائلته كل هذه التشبيهات حول الماء أو انسكاب الماء يمكن أن تكون طقوسا فلاحية أو استسقائية في شمال إفريقيا.

34- M .Châtelain (Inscript.et fragments de Volubilis ,Hespéris, 1921,1er trimestre. pp.67-70.

رغم وجود حفريات في وليلي جعلت شاتلات ، يعتقد بوجود عادات قديمة للتعذيب في وليلي، فلا شيء يسمح لنا بالربط بين حفريات التعذيب هذه وبين طقوس حمادشة .

35- اقتبست هذه الجملة التي خصصتها للذئب من الحكم والأمثال هانري راس

M.H.Rasset : (Essai sur la litérature des berbéres.Alger , Carbonel,1920

36- E.Westermark.les cérémonies du mariage au Maroc , trad.j.A.rin .Paris. Edition ,Editions Leroux ,1921, pp.112.116.176.179.205.235.284.

37. قيل لي في تيفلت أن الكلاب يأكلون لحم الجيفة ، ولكن لم أجد ما يؤكد صحة هذا الخبر.

38. لم أتمكن من الحصول على معلومات دقيقة خاصة بحلاقة شعر صغار حمادشة ، ففي الرباط تكون الحلاقة في اليوم الرابع بعد الولادة ، وفي مولاي إدريس ، بعد سنة ، حسب قول مقدم كبير السن من الرباط ، والخلاقة تكون مختلفة الشكل ، فبعض الصغار بترك لهم شعرهم فقط يحلق قليل منه ، وآخرون يحلق لهم وسط الرأس ، وفي مولاي إدريس يترك لهم كطاية ، أي خصلة شعر صغيرة في مؤخرة الرأس ،ولا يحتفظون بها إلا بعد قبولهم بالطائفة. ويقال أن هناك أطفال ناداهم إليه أو جذبهم سيدي علي إليه ، وهم يرضعون ثدي أمهاتهم. ولكن عموما فاستقطاب الأطفال لا يكون إلا في 7 أو 8 من العمر ، وبهذه المناسبة تحضر الأسر الشموع الكبيرة لضريح الولي ، و يقدمون الزيارة، أما بالنسبة لحمادشة في مولاي إدريس فالزيارة هي بشكل أقل . بعد هذه المراسيم يمكن للطفل حضور الرقص الذي يمارس في ساحة المدينة في كل من مولاي إدريس أو في الزاوية، أو في الرباط ، ولكن لن بضرب رأسه بالحربة أو الشاقور إلا في اليوم الذي يحدده المقدم، فبعد أن يبصق على رأسه و يمرر يده عليه، يصرح له بأنه حمدوشي ، وأنه يمكنه أن يمارس طقوس الطائفة بكل حرية وأمان.

39- M. Doutté , les Aisaoua à Tlemcen, Martin freres, Ghalons-sur-Marne, 1900, p.9

40- نفسه ، ص11

41- تعاليم سيدي علي بن حمدوش تصل إلى الجز ولي عبر الشيخ الشرقاوي من زاوية أبي الجعد في تادلة و تتشبث بمبادئ مطابقة للشريعة"

Michaux Bellaire. Essai sur l'histoire des confréries marocaines, Hespéris, Paris, E.Larouse, 1921,p.153..

42 - A.Van Gennep.L?Etat actuel du problème totémique; Paris, Ed.Leroux, 1920, chap.IV, pp 249 et sq. .et en particulier p .262.

43. لا يمكن أن نتجاهل مقارنة الطائفة الدغوغية بطائفة سيدي محمد بن عولد وطائفة أولاد سيدي الشيخ من الجزائر. حيث يلعب السود دورا أساسيا عند الدغوغيين، إلا أن التقاليد لم تحترم عند الدغوغيين، حيث لم يكن المقدم دائما رجلا أسودا. A.Van Gennep ص 258-260

* * *

# جغرافية المقدس
# من خلال كتاب "حوز مراكش" لبول باسكون

محمد المازوني*

## مقدمة

مثّلت أطروحة بول باسكون عن حوز[1] مراكش نقلة نوعية في مجال الدراسات الاجتماعية في المغرب، وتحديدا علم الاجتماع القروي، بل هناك من رأى فيها إضافة نوعية للبحث في التاريخ الاجتماعي المغربي، نظرا لطريقة باسكون في تركيب المعطيات الإجتماعية الصغرى و الجزئية قصد بلوغ تشخيص حقيقي لمكونات المجتمع المغربي. ولعل ما جعل باسكون يصل إلى هذا المستوى من الإدراك العلمي"(...) إصراره على تركيب منوغرافيات تمهد الطريق نحو تركيبات وأنظمة نظرية مؤسسة على إحاطة شاملة وعميقة بالواقع المغربي"[2].

لم يكن بول باسكون مجرد باحث اجتماعي عادي، بل كان مثقفا عضويا وسياسيا مناضلا وصاحب فكر نقدي وقضية معلومة. قد تكون سنوات النضال التي تشبع فيها بالفكر الخلاق كافية لتجعل منه سياسيا بارزا، لكن تكوينه الأكاديمي وقناعته في امتلاك آليات البحث العلمي الرصين، جعلته قادرا على إنجاز عمل أكاديمي يزواج فيه بين المنهج العلمي الرصين والقناعات الفكرية المؤسسة على تصورات نظرية،من دون مجازفة أو تضليل.

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أگادير.

لقد راهن باسكون على أن لا تأخذه النماذج المعرفية الجاهزة في دراسته لظواهر البادية المغربية، لذلك حدد لنفسه" (...) حدودا فاصلة بين العدة النظرية المتمثلة في النماذج المعرفية الكبرى في مراحل تشكل مشاريعه في البحث، ومعطيات الواقع المغربي في نسيجه المعقد والمركب والمتناقض"[3].

انبنت أطروحة باسكون عن حوز مراكش على دراسة التاريخ الاجتماعي و البنيات الزراعية لهذا المجال، وفق منهج بحث متكامل، اعتمد كآلية كلية في التحليل المقاربة السوسيولوجية لفهم تفاعلات العلاقات الاجتماعية بالوسط الطبيعي وكيف أثرت بنيات هذا الوسط في السيرورة التاريخية لمجال حوز مراكش. وعلى الرغم من استحكام الهاجس البحثي- التقني لعالم الاجتماع، فإن باسكون أعطى لتحليله نفسا عميقا بالانفتاح على التاريخ، الذي مثّل أرضية صلبة لمجمل تحليله.

وحتى يعطي لهذا الانفتاح بعدا وظيفيا، عمل باسكون على رصد تطور الأحداث على المجال الحوزي، متتبعا حركية القبائل وتفاعلاتها في هذا المجال، سواء ما اتصل منها بالتفاعلات الداخلية أو تلك التي لها صلة بالوقائع السياسية. ولم يكن القصد من هذا الرصد مجرد وضع رسم عام لتجاذب هذه المكونات مع مستجدات الأحداث، بل إبرز مظاهر الصراع من أجل امتلاك المجال وموارد المياه وتشكيل التحالفات وقيام الدول، مما أفضى إلى تحول مستمر في بنية الحوز البشرية بفعل دينامية القبائل في رسم توازناتها الداخلية وإعادة رسم للمشاهد الاجتماعية في صور متجددة، توجت في نهاية القرن التاسع عشر ببروز ظاهرة القواد الكبار، كبنية قبلية مهيمنة على الخريطة البشرية الحوزية.

بالرغم من الهاجس التاريخي الذي استحوذ على جانب كبير من تحليلات واستنتاجات باسكون، فإن دراسته لم تكن مفصولة عن نظر تحليلي عميق لبنيات المجتمع القروي الحوزي، فقد استعان بمهاراته كرجل ميدان محنك ومحاور اجتماعي لبيب وضالع بلغات الأوطان لجمع المعلومات الشفاهية والوثائق المادية، كما ساعدته عقيدته السياسية الملتزمة في خلق تواصل بناء مع جميع فئات المجتمع.

ضمن هذه التجربة الميدانية استطاع باسكون تحقيق مقاصد معلنة لدراسته، كما أمكنه تجريب قناعاته الفكرية والبحثية. ولعل أبرز ما استهواه على سبيل البيان في هذا الصدد، ما حققه المنهج الانقسامي من نتائج علمية في مجالات اجتماعية مغربية مشابهة، من قبيل عمل كيلنر عن صلحاء الأطلس...

من المؤكد أن عمل باسكون حمل في طياته مسحة تاريخية لا جدال فيها، والتي قد تتلاءم مع ضرورة انفتاح الباحث على علوم مكملة، وهذا الأمر أسعفه في فهم الكثير من مستغلقات التاريخ الاجتماعي، و إن كان من باب منهج الاجتماع. لكن هذا السعي نحو تبني المنهج التاريخي كرافد في الدراسة لم يمنع من القول بأن الباحث باسكون تعمد في الكثير من فقرات عمله تجاوز التدقيق التاريخي نحو ميل ظاهر إلى الاستنتاج المفرط في التأويل. فرغم اعتماده على الكثير من الوثائق التاريخية ذات القيمة إلا أنه ظل حبيس نظره التحليلي المعتمد على اعتماد الوثيقة التاريخية كأداة للتوضيح وليست كآلية تحليلية، و هذا ما جعله يسقط في مغالط بالجملة وفي تأويل منطوق النص حسب ما بدا له منسجما مع رؤيته الكلية.

لهذا بدا لنا ضرورة التنبيه إلى أن الاعتماد المكثف للوثائق التاريخية في دراسة باسكون لم يكن موفقا بما يكفي من الحذر العلمي والاشتغال

الرصين الذي يفرضه كل بحث في الأصول، لذا ظهر لنا أن الكثير من الحقائق التاريخية المثبتة في الدراسة تحتاج إلى تصحيح، لجعلها تنسجم مع منهج التحليل التاريخي المقبول.

ومهما كانت مآخذنا على عمل بول باسكون، فإن "حوز مراكش" لم يكن عملا عاديا لا في حجمه ولا في النتائج المستخلصة منه، لذا وجب القول إن هذا العمل الضخم كان نتاج تجربة علمية وميدانية وظف فيها صاحبها كل مهاراته المهنية كباحث ميداني وكمسؤول عن مشاريع بحثية موفقة في جهات عدة من ربوع المغرب، فضلا عما راكمه من خبرة المسؤول عن المكتب الجهوي للاستثمار الفلاحي بجهة الحوز. بل جاز لنا الاعتراف كذلك بأن أطروحته الأكاديمية هي في الواقع اعتراف حقيقي بما قدمه هذا الباحث للمدرسة السوسيولوجية المغربية من فضائل.كما لا يجب أن يغرب عن بالنا أن الرجل مارس البحث العلمي، تأطيرا وتوجيها، منذ بدايات البحث السوسيولوجي في الجامعة المغربية .كما قوت قناعاته السياسية هذا التوجه نحو خلق إطار وطني للبحث في البادية المغربية.

في ختام هذا التقديم الموجز، علينا أن نعترف أن أطروحة "حوز مراكش" جاءت بأكثر مما كانت يأمله المهتمون بالبحث السوسيولوجي، فهي عمل متكامل و منفتح على ضروريات منهجية متأصلة، قد يجد فيه الباحث في التاريخ الاجتماعي والمؤرخ والجغرافي والسياسي ما يكمل به معارفه عن تطور البنيات الاجتماعية لمغرب ما قبل الحماية.كما مكنت كثافة المعطيات الرقمية المعتمدة من استيعاب جوانب هامة عن تدبير الموارد المائية في بادية الحوز وطبيعة البنيات العقارية و حركة الاقتصاد المحلي ومضاعفات التغلغل الرأسمالي على المجتمع المغربي التقليدي، بل صادفنا العديد من الإيماءات الصريحة عن طبيعة التمثلات الثقافية والرمزية للمجموعة المدروسة.

قسمت أطروحة "حوز مراكش" إلى ثلاثة أجزاء، و أول ما استوقفنا في طريقة رسم صورة هذا التقسيم أنها جاءت تحمل شيئا من منهج فرناند بروديل وتمثله لزمنيات المدد في كتابه التحفة : "البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني"، حيث تباينت المدد بين طويل ومتوسط وقصير واستقام التحليل على أرضية التداخل بين الجغرافية والتاريخ أو الوسط و الزمان.

شكل القسم الأول من الدراسة تمثل الجغرافيا في المجال الحوزي بكل أبعادها المختلفة، من مشاهد طبيعية و موارد مائية ومؤثرات الموقع إلى دراسة أشكال الاستغلال والحيازة.

أما القسم الثاني، فعكس بوضوح ثقل التاريخ على حوز مراكش، من دراسة للمكونات البشرية و حركية التداخل بين الوارد من القبائل و المتأصل وتوازنات الأحلاف، إلى دراسة التمثلات الدينية من خلال ما سماه بدورة الزاوية .و أخيرا تم الوقوف على نتائج الحراك البشري في البيئة الحوزية وتفاعلاته الداخلية و ما أصاب هذه البيئة من اختلالات ناجمة عن فقدان الدولة المغربية لتوازناتها التقليدية، دون أن نغفل في هذا الجانب دراسته المعمقة لظاهرة القيادية و أسبابها الموضوعية.

أما القسم الثالث فيمثل تحليل آثار دخول الاقتصاد الرأسمالي لحوز مراكش، قبيل الحماية و تركزه أثناء الحقبة الاستعمارية.

## 1. صورة الزاوية المغربية من خلال بول باسكون

استهل باسكون دراسته عن الزاوية المصلوحية 4بتمهيد نظري مجمل لآرائه وتصوراته عن الزاوية المغربية، منطلقا فيه بالخصوص من نتائج أبحاث المدرسة الانقسامية وما أنجزه بعض الأنثروبولوجيين عن التاريخ

الديني. وقد ظلت دراسة الباحث Ernest Gellner[5] عن صلحاء الأطلس أبرز هذه الأبحاث من حيث قدرة صاحبها على تحليل المنظومة الدينية المغربية، بل أنها أضحت مرجعا للكثير من الباحثين في معالجاتهم لدينامية الفعل الصوفي وتحديد الأدوار التي لعبها رجالات التصوف والزوايا في تاريخ المغرب، وبالخصوص ما اتصل منها بأدوارهم التحكيمية المفضية لخلق التوازن في بيئة متفجرة وجنوحهم نحو السلم والمسالمة[6].

من المؤكد أن نظرية باسكون عن الزاوية المغربية قامت على نتائج المدرسة الانقسامية في الكثير من عناصرها التحليلية. وبدل الحديث عن نسق تطوري في التحليل، يقترح استعمال مفهوم دورة الزاوية Le cycle de la Zaouia1[7]. ولتوضيح مسار هذه الدورة ينطلق من مسلمتين اعتبرهما سمتان أساسيتان غالبا ما اشترك فيهما جل الشيوخ المؤسسين للزوايا بالمغرب، وهما الفقر والهامشية وما ينكشف من مواهب على أيدي أولئك الشيوخ، حيث يتم استثمار كراماتهم و خوارق أعمالهم، سواء كانت في علوم الدين أم في السلوك الاجتماعي أو في الإنتاج الفلاحي، لتثبيت صورة رمزية مؤثرة ضمن وسط قليل المعرفة أو في غالب الأحيان أمي بالمرة، وهو ما يسمح للولي-الزاهد وصاحب بركة ومنتج مناقب النفاذ إلى المخيال الجماعي، فتصبح مواهبه سلطة رمزية مؤثرة فيمن يعتقد فيها من العامة.

ظلت السمة المشتركة بين البركة و الشرف الآلية الأقوي في تشكيل الرأسمال الرمزي لشيوخ الزوايا، حيث توظف في إخضاع الجماعة والتأثير في أحوالها وفي تنظيم شؤونها وضبط توازناتها و الحد من صراعاتها، من دون أن تمنع هذه الأدوار من تطلع الولي نحو امتلاك سبل الجاه الدنيوي والسلطة المادية .فبفضل فاعلية هذه السلطة الرمزية وقناعة المعتقدين فيها يتوسع شيوخ الزوايا في امتلاك المداخيل المادية والصدقات والهبات، سواء

الممنوحة من جهة الدولة أو القبائل أو الأفراد .بل تصبح فاعلية تلك الأدوار مطلوبة ومرغوب فيها من جهة الدولة والقبيلة على السواء، لذلك سعت السلطة على الدوام لاحتضان عطاء شيوخ الزوايا من أجل خلق نوع من التوازن بينها وبين الكتل القبلية، سواء كانت في حالة تمرد أو في حالة خضوع.

غير أن باسكون ينبه إلى أنه بقدر ما يكون ميل شيوخ الزوايا المؤسسين إلى التأسيس الرمزي، يكون طموح خلفهم أكبر في امتلاك سبل الجاه المادي، بفعل امتدادات الزاوية الأم و زيادة فروعها، حيث تصبح عملية استثمار ورثة الشيخ المؤسس لرمزيته متجهة نحو الدفع بالزاوية نحو مزيد من الأدوار السياسية، سواء في ظرفيات محلية أو في أوضاع غالبا ما تكون السلطة فيها في مركز التراجع أو الضعف.

ومع ذلك لا تقود هذه التطورات بالضرورة إلى نفس المصائر، فحسب باسكون، قد يواجه طموح بعض الشيوخ في لعبة السياسة إلى مآلين مختلفين. فمن جهة، إن أفلحت تجربة دينية قد تتحول الزاوية إلى إمارة سياسية، ومن جهة ثانية، إذا قيض لها الفشل فمصيرها إما الاندثار أو التدمير من طرف السلطة القائمة أو الإنطواء على نفسها في محيط ضريح شيخها المؤسس. وفي كل الأحوال تكون هذه التجارب بمثابة تمثل واقعي ضمن سلسلة متعاقبة الحلقات في مسار دورات التاريخ المغربي منذ العهد المرابطي[8].

بالإجمال، يقر باسكون، و بناء على قناعته بالتحليل الذي رصد فيه حالة الزاوية المصلوحية، بأن تاريخ الزوايا ، شأنه في ذلك شأن تاريخ القبيلة المغربية، ما هو إلا تاريخ تقلبات وصراع مع مختلف الأسر الحاكمة التي ظل سعيها على الدوام إخضاع مؤسسة الزاوية بالتدريج و إدماجها في نهاية

المطاف ضمن منظومة الدولة. ومع ما يكتنف هذا الصراع من عنف و واجهة، فإن مسعى السلطة لا يقود إلى تدمير مؤسسة الزاوية، بل ينتهي بالاعتراف لها بأدوارها في صور مختلفة، من نيابة وتكليف و تأطير للحياة الروحية للجماعة.

**2- دور الزاوية المغربية :الزاوية المصلوحية نموذجا للفحص**

ينطلق باسكون في دراسته عن زاوية تامصلوحت من عاملين أساسيين، أولهما مرتبط بما أسماه جغرافية المقدس، و ثانيهما في أصول الزاوية من خلال ربطها بجذورها التاريخية .

**أ . جغرافية المقدس**

شكل المجال الحوزي بامتداداته التاريخية تمثلا جغرافيا حقيقيا للمقدس، فأقطاب الصلاح توزعوا في هذا المجال بصورة لا تبعث على الصدفة، فهم مشيدو معالم الحدود وهم الذين يستوطنون المجالات الوسطى الفاصلة بين القبائل، كما أنهم يشغلون على الدوام الفراغات الناشئة عن غياب السلطة الدنيوية. كما أن أدوارهم في إنعاش بادية الحوز واضحة منذ العهد الموحدي، من خلال مساهماتهم في خلق مشاريع الري ومد القنوات ووفر الخطارات و استصلاح موات الأراضي و طرد آفات الطبيعة. لهذا حصل نوع من التناغم بين مجالات المقدس ومجالات الفعل الاقتصادي والتنمية البشرية[9].

لم يخلو موضع الزاوية المصلوحية من الكثير من الرموز الدالة على تمازج الفعل الرمزي بالأداء الإصلاحي .فقد اشتمل محيط هذا الموضع على كل الشروط الموجبة لتأسيس مركز ديني تطهيري، إنه موقع المسيخة القديم الذي يعود إلى ما قبل التاريخ، حيث حمل ما اعتبر في ذاكرة الأهالي" معالم الوثنية القديمة"، و هي رسوم صخرية تؤرخ لوجود بشري قديم. أما الرمز

الثاني، فهو وجود ضريح لولي موحدي مجهول الهوية، كان له السبق في عملية تطهير أولي، وشكل وجوده المبكر سبب تسمية الموضع بتامصلوحت التي تحيل ظاهريا على الصلاح و الإصلاح.

أما أهم شروط استقرار مؤسس الزاوية بتامصلوحت، فتحددت في أنه كان مجالا زراعيا منتجا بفضل المجهودات السقوية التي أقدمتها عليها الدولة الموحدية في محيط العاصمة مراكش، حيث شمل خطارات وعيون ماء مندرسة ومجال غابوي كثيف.

شكلت هذه الشروط الباعث الأقوى في إشارة شيخ الطائفة الجزولية في بداية العهد السعدي لتلميذه عبد الله بن حساين الأمغاري، بأن يعمر موضع تامصلوحت الموحدي ويحيي موات أرضه، في نفس اللحظة التي دخل فيها السلطان السعدي أحمد الأعرج مراكش (1524م).

**ب .أصول الزاوية المصلوحية**

بيّن باسكون كيف أن اختيار شيخ الطائفة الجزولية لتلميذه عبد الله بن حساين لم يكن اعتباطيا، ففضلا عن مواهبه الشخصية (عرف عنه أن كان يملك 366 حكمة) استند إلى أنه يمثل استمرارا للتراث الصوفي للأمغاريين، شيوخ مؤسس الطائفة امحمد بن سليمان الجزولي. فهو بذلك ليس غريبا عن شبكة الجزوليين الواسعة بل ربما مثّل أكثر روادها مشروعية بحكم صلته بالشيخ المؤسس. وهو ما شكل دعما قويا لزاويته في وسط محج الجزوليين الأكبر، و أعني به مراكش.

**ج .الثروة العقارية للزاوية :المنشأ و الامتدادات**

يعتمد باسكون لقياس مدى التطور الذي عرفته زاوية تامصلوحت منذ تأسيسها إلى حين وفاة الشيخ المؤسس (1567) على شهادتين أوردهما ابن عسكر الشفشاوني في كتابه "دوحة الناشر"[10]. الشهادة الأولى تبين أن

ثروة الشيخ المؤسس في بداية عهده بالزاوية لم تكن تتعدى بقرة واحدة، أما الشهادة الثانية، التي استقاها المؤلف من معاينته لموسم الشيخ بعيد وفاته، فتتحدث عن (...) "العجب من ازدحام الخلق عليه و كثرة الوفود، وقد ذبح لهم بين يوم وليلة سبعمائة شاة من الغنم ومائتين من البقر ونحو عشرين من الإبل (...) فآل عدد من حضر اثنا عشر ألفا و نيف و خمسمائة".

فخلال أربعين سنة من مشيخة عبد الله بن حساين، أصبحت للزاوية موارد كبيرة وأتباع كثر من مختلف القبائل. وهذا ما سماه باسكون بالإنتقالية بين رمزية التأسيس، حيث توظيف المواهب وكشف الكرامات، إلى مرحلة النفوذ المادي وتحصيل المداخيل و مراكمة الجاه الدنيوي[11].

و لتثبيت هذا الانتقال فحص باسكون ثروة الشيخ المؤسس بالاعتماد على وثيقة تمليك خاصة[12]، فأقر أن هذه الثروة ضمت إلى جانب ممتلكات الزاوية عقارات في مناطق محيطة بمقر الزاوية، اجتهد المؤسس في ضمها في سياق مجهوده الكبير في استصلاح موات الأراضي واستغلال لخطارات قديمة. و بناءً على ذلك اطمأن إلى أن هذه الثروة وصلت في عهده إلى قرابة الألف هكتار[13].

بيد أن التطور الذي سيحصل على ثروة الزاوية هو ذاك المتأتي بعد وفاة المؤسس من أعطية و امتيازات مخزنية، سعدية في بداية الأمر ثم علوية إلى حدود القرن التاسع عشر. وإذا كان المدخل المفضي إلى هذه الامتيازات هو ظهائر التوقير والاحترام التي تحصلت عليها الزاوية منذ عهد أحمد المنصور الذهبي[14]، فإن التنازلات المخزنية للزواية عن حقوق استغلال الموارد المائية في مجالات الأحواض المائية الغنية (حوضي نفيس وغيغاية) هو ما مكنها من توسيع مجالات نفوذها وإنتاجها وهي تتملك سندا قانونيا قويا، سمح لها بالامتداد على حساب القبائل المحلية .

من المؤكد أن الحماية المخزنية ساهمت بصورة واضحة في تقوية نفوذ الزاوية المصلوحية، وهو ما مكنها من كل آليات الامتداد في المجال الحوزي و خلق عمليات إنتاجية تشاركية مع القبائل المحيطة، وظفت فيها قوة الأتباع والمريدين في حفر الخطارات والسواقي وغرس الأشجار وجمع المحاصيل، وفق أسلوب إنتاجي شمل أشكال الخماسة و الرباعة بالخصوص.

بفضل هذه الآلية الإنتاجية تمكنت الزاوية، ومنذ تأسيسها في بداية القرن السادس عشر، من خلق شروط مادية لتطورها فيما بعد إلى مؤسسة فلاحية أكثر منها مجرد مركز ديني منطوي على تربية المريدين سلوك الطريق وتعاليم التصوف المجرد.

لقد مكنت الوثائق الخاصة التي اعتمدها باسكون في دراسته للثروة العقارية للزاوية[15] من تحديد مجالات هذه الثروة ومصادرها وتوزيعها، حيث بيّن أن أغلبها مستخلص من عطاءات مخزنية عبارة عن تنازلات عن حقوق استغلال لسواقي أو نوبات مائية في حوضي نفيس وغيغاية. وهي الحقوق التي جعلت الزاوية المصلوحية في بداية القرن التاسع عشر تضاهي ما كان تحت تصرف السلطة المخزنية بالحوز من حقوق، و هو ما حولها إلى قوة عقارية كبرى ساعدت على تمثلها لأداور سياسية، بحكم نفوذها بين القبائل المحلية .

### د .أزمة الزاوية و تراجع الامتيازات المخزنية

شكلت القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الزاوية المصلوحية ـ بين نشأتها في بداية القرن 16 إلى أواسط القرن 19 ـ مرحلة نماء حقيقي في ثروتها، بفضل مجهودات شيوخها المتعاقبين في خدمة الأرض من جهة، وتنازلات المخزن لهم عن حقوق استغلال العديد من النطاقات السقوية وتكليفهم بجمع الضرائب الشرعية في مناطق نفوذهم القبلية من جهة ثانية. بيد أن تنامي



[illegible] العدد 91-92 - جمادى الثانية 1433 - أبريل 012



[illegible] مطبعة دار المناهل
الإيداع القانوني 1974/6
ردمد 0851-025

[illegible] تعبر عن آراء أصحابها
[illegible]

المراسلة:
**مجلة المناهل: وزارة الثقافة**
**1، زنقة غاندي - الرباط**
**الهاتف:** 90 40 27 - 91 40 27 37 05 212+
**الفاكس:** 93 2740 37 05 212+
**البريد الإلكتروني:**
revuemanahil@minculture.gov.ma

لحساب مصلحة الدين المترتب على حرب تطوان. وبالتالي أصبحت حصة الزاوية من تلك عوائد القبائل لحساب أولئك القواد الطامحين في منازعتها في كل حقوقها التقليدية و امتيازاتها المخزنية.

ولعل من أهم تبعات هذا التراجع، توقف الامتيازات المخزنية التي أصبحت من نصيب القواد الكبار، وتوقف الآلية الإنتاجية للزاوية وتحول شيخ الزاوية إلى ممارسة أدوار مخزنية عادية، من قبيل رعاية المصالح الفلاحية للسلطان أو جمع أخراص القبائل في أمراس الزاوية أو التوسط في الخلافات الناشئة بين المخزن وبعض القبائل، بل أصبحت له تكليفات بالاستخبار وتتبع الفارين من الجندية و التبليغ بالفساد...[20]. لهذا أنعم عليه السلطان محمد بن عبد الرحمان في آخر أيامه بكسوة سلطانية شأنه في ذلك شأن خدام الحضرة السلطانية وظهير حماية جامع وآمان دائم[21].و هو ما حول شيخ الزاوية في نظر باسكون إلى مجرد موظف مخزني.

**ه .مسار التحول من الحصانة المخزنية إلى الحماية الأجنبية**

أدى تتابع الأزمات المالية للزاوية المصلوحية وما ترتب عليها من تحول في تدبير شؤونها وأداء في أدوارها، إلى وضع شيخها تحت نظر المخزن والتالي لم يعد صاحب مبادرة إنتاجية كما كان في السابق، بل تحول إلى ساع يلتمس لنفسه الحصانة المخزنية بكل الوسائل قصد الحفاظ على ثروة الزاوية وحقوقها من طمع القواد الكبار. ويبدو أنه اقتنع في نهاية مشيخته (توفي في سنة 1872) بأن محبة السلطان والسعي فيما يرضيه هما القناة المفضية لتحصين سمعة زاويته.

تمثل هذه النتيجة المستخلصة من تجربة الأزمة، الدرس البليغ الذي استوعبه جيدا الشيخ الجديد محمد بن سعيد المعروف بمولاي الحاج .فقد بيّن باسكون أن هذا الأخير أدرك أن خير الزاوية هو في الخضوع للإرادة

المقدرات الاقتصاديةلم يكن يوازيه على الدوام تماسك في بنائها الداخلي، فقد عرفت الزاوية العديد من الخلافات الداخلية حول تسيير مصالحها وتعددت النزاعات بين فروعها و نزوع كل طرف نحو الاستفراد بمقدراتها، مما جعل الزاوية الأم عرضة لهزات كبرى أجبرت المخزن على التدخل للفصل فيما نشأ من خلاف بينها وبين من كان ينازع شيخها حق التدبير والإشراف[16].

وفي مقابل السعي المخزني لفض خلافات أبناء الزاوية وفروعها وقدرة شيخها سعيد بن محمد[17]على استجماع ما توزع من فروع بعد ذلك، أصبحت زاوية تامصلوحت، في نظر باسكون، مدينة للسلطة بكل شيء، مما سمح للمخزن بتطويقها والحد من طموح شيخها وذلك عبر آلية محكمة تقوم على العمل على استعادة ما تحصلت عليه زاويته من امتيازات مخزنية، سواء تلك اكتسبتها خلال العهد السعدي أو التي تنازل لها عنها المخزن العلوي منذ عهد المولى إسماعيل[18].

لم يكن تراجع عوائد الزاوية والتفاف المخزن عليها بسبب مشاكلها الداخلية أو رغبته في الالتفاف عليها من موقع قوة السبب الرئيس، بل عزز باسكون ذلك بجملة من المبررات، من قبيل أزمات الدولة المغربية المترتبة على حرب تطوان (1860)، حيث انعكست آثارها على الزاوية، التي دخلت في طور مسترسل من الهزات المالية جعلت شيخها مطوقا بديون ثقيلة لم يكن بمقدوره تسويتها إلا عبر تدخل مخزني مباشر[19].

من دون شك، لم تكن هذه هي الأسباب الوحيدة في أزمة الزاوية، فقد تنبه باسكون كذلك إلى أن استنزاف عوائد الزاوية، سواء منها الضريبية أو المتحصلة عن إنتاجها الزراعي، لها صلة حتمية بتراجع تأييد القبائل المحلية بسبب تنامي قوة ونفوذ القواد الكبار وتحويل فائض الإنتاج الفلاحي

من هذه التقنيات الجديدة معصرة الزيتون (طاحونة البخار)التي خصها باسكون باهتمام خاص، نظرا لما أحدثته من توسيع في الإنتاجية. فقد تحول المصلوحي بفضلها إلى أكبر منتج للزيتون في الجنوب المغربي، ولما ترتب على دخولها أراضي الزاوية من مواقف معارضة، من جهة المخزن والعلماء على السواء، أفضت إلى توقيفها بعد بضع سنوات من العمل.

يعزو باسكون موجة المعارضة المخزنية و الشعبية التي جوبه بها شيخ الزاوية المصلوحية، إلى نجاحه في احتكار مادة حيوية لم يكن للمخزن عليها رقابة، كما أنها لم تكن خاضعة لنظام الجباية الشرعية. ولهذا السبب مارس المخزن العزيزي سلسلة من المناورات الدبلوماسية لإسقاط الحماية عنه، وإن كانت غايته الخفية إجهاض النجاحات التي حققها شيخ الزاوية من عمليات وسق الزيتون للأوروبيين.

مال باسكون إلى آراء الكثير من الأوروبيين الذين أخذوا على الجهاز المخزني مواقفه المعارضة لإدخال الإصلاحات التي اقترحها الأوروبيون على السلطان المولى الحسن، و اعتبر أن تجربة شيخ الزاوية المصلوحية أجهضت، لأن العقلية التقليدية لم تكن قادرة على استيعاب ثمار التحديث.

### و .الإنخراط في الحركة الحفيظية :أو محاولة الاحتماء من أطماع القواد الكبار

من دون شك، كان للحماية الأجنبية دور حاسم في تحصين الزاوية من أطماع القواد الكبار، كما يسرت سبل الإنتاج ومراكمة الثروة، لكنها ظلت مانعا قويا في خلق تآلف مع الجهاز المخزني، و هو أمر سجله باسكون من دون أن يعطيه حجمه الفعلي في دورة السياسة الداخلية للبلاد.

بيد أن ظروف المغرب خلال العهد العزيزي وما واكبها من ظهور مواقف معارضة لسياسته، بعيد وفاة الوزير الصدر أحمد بن موسى، وما واكب

المخزنية، كما أنه استوعب بدهاء كبير دواليب السياسة المخزنية وحدود الأدوار المطلوبة منه. لذلك نهج أسلوبا مغايرا لمسلك أبيه في تدبير شؤون الزاوية، حيث مال إلى الارتكان لما كان تحت تصرفه من حقوق دون سعي لطلب المزيد من الامتيازات السلطانية[22]. قاد هذا التحول في منهج التدبير الشيخ الجديد إلى إعادة التوازن الداخلي للزاوية، بالرغم من تراجع العوائد المالية وتأييد القبائل المحلية. وكانت ثمرات ذلك الإتجاه العناية بالأراضي المحبسة التي تم تحويلها إلى أرضية إنتاجية محمية من مطالب القواد الكبار والقبائل المحيطة، كما أفلح في التكيف مع الواجبات المخزنية التي حملته نجاحته فيها إلى مطالبة المخزن بحماية حقوق الزاوية والاستظلال بآمان السلطان[23].

وبالرغم من هذا الأداء المقبول من الجهاز المخزني والاعتراف بحسن السلوك و الطاعة اللذين حضيا بهما، إلا أن شيخ الزاوية كان مدركا أن طموح القواد الكبار لن يتوقف مهما كانت المبادرات السلطانية، خصوصا بعد أن حول أراضي الزاوية إلى مجالات لإنتاج الزيتون الموجه نحو الأوروبيين. وقد وضح باسكون، وإن في حدود ضيقة، كيف أن شيخ الزاوية سيستثمر صلاته بالتجار الأوروبيين لجعلها مدخلا محتملا لطلب حماية دولة أجنبية، حتى يتسنى له الإنفلات من قبضة القواد الكبار.

وبالفعل تحقق له هذا الأمر قبيل وفاة السلطان المولى الحسن ببضعة أشهر[24]، حين نال حماية بريطانيا العظمى. وهي الحماية التي جعلته يتحرر من كل القيود المخزنية ويتحلل من كل الواجبات السلطانية ويتصرف في مشاريعه الفلاحية من دون مضايقات أعوان المخزن، بل سمحت له هذه الحماية بتطوير إنتاجية الزيتون والاجتهاد في إدخال بعض التقنيات الإنتاجية الحديثة.

## خلاصـــة

بتتبعنا لدراسة باسكون عن الزاوية المصلوحية، استوقفتنا العديد من الملاحظات التي اتصل الكثير منها بطريقة المعالجة التي تبناها المؤلف لتبرير رؤيته الخاصة بدراسة تاريخ الزاوية المصلوحية، ضمن النسق التحليلي العام الذي نهجه في مجمل أطروحته عن حوز مراكش.

من الواضح أن باسكون لم يحد عن نظرته كباحث اجتماعي، وإن كان ميله في دراسة الزاوية أقرب إلى تحليلات المدرسة الانقسامية، لكن هذا السعي المبرر بقناعته السوسيولوجية، لم يمنعه من ركوب سفينة المؤرخ. ذلك أن الرجل بدا متأثرا بأسلوب المؤرخين في الاستناد إلى الإثباتات المحققة واعتماد المنهج الاستقرائي في تحليل النصوص...

بيد أن هذا التأثر بمنهج المؤرخين ظل يخفي الكثير من المغالط والمزالق في التعامل مع الوقائع التاريخية المدروسة، وكذا في طريقة الاستدلال بالوثائق المعتمدة.

بالرجوع إلى الوثائق المعتمدة في دراسة الزاوية المصلوحية، نسجل أنها في أغلبها - باستثناء الأرشيفات الأجنبية - من الأرصدة الخاصة بالزاوية .فقد توفرت لباسكون فرصة الاطلاع على بعض ما كان تحت يد نقيب الشرفاء الأمغاريين من رسوم وظهائر، لم يسعفه الحظ في الاستفادة منها إلا بنزر قليل لم يتعد التسعين وثيقة، جاءت منسوخة بخطوط مختلفة في ملحق الدراسة.

غير أن ما توفر لباسكون لم يكن كافيا لتتبع مختلف الجوانب المتصلة بتاريخ الزاوية المصلوحية، بل لم يكن بإمكانه النفاذ إلى الأصول الأخرى ذات الصلة بنشاطها التجاري أو تلك التي تعكس مستوى الامتداد البشري للزاوية في مجالات نفوذها المختلفة، من قبيل وثائق اتحادية آيت عطا التي تحفل بغنى وثائقي عن هذا الامتداد.

مواقف الدول الأوروبية الساعية لمزيد من الامتيازات، كلها ساهمت في ظهور قوة القواد الكبار بالجنوب بزعامة الخليفة السلطاني المولى عبد الحفيظ، كبديل منطقي وشعبي لتجاوز ما بدا أنها أزمة حكم وتدبير.

ضمن هذه الحركة الجنوبية، ظهرت الزاوية المصلوحية كفاعل مؤثر، من حيث المساهمة المادية الكبيرة فيها(25) أو من حيث التعبئة الشعبية لها. ويبدو أن باسكون لم يدرك أن الزاوية كانت مجبرة على الإنخراط في هذه الحركة، حتي تحرر من عقدة القواد الكبار، الذين سيصبحون حلفاء لها بعد أن كانوا طامعين في تقويض ثروتها و حقوقها26.

### ز .ماذا بقي من الزاوية؟

استخلص باسكون من معاينته الطويلة لأحوال البادية الحوزية خلال الستينيات القرن العشرين، أن حال الزاوية المصلوحية تبدل بصورة جعلها مجرد ذكرى في مسار التاريخ. وبيّن ذلك على الصورة التالية:

-لم تعد الزاوية تمثل كيانا منسجما كما كانت فيب السابق. فقد توزع تدبيرها بين الورثة من دون أتباع أو مريدين.

-أضحت الثروة العقارية المكتسبة من طرف مجهود الشيوخ المتعاقيبن وعطاءات المخزن عبر قرون أربعة من تاريخ الزاوية، موزعة بين الأحفاد الذين يسيرونها بشكل تشاركي.

--تراجعت المداخيل الفلاحية و الزيارات بفعل ضعف الجذب الشعبي.

-لم يعد المصلوحيون يمثلون قاعدة بشرية مؤثرة، بل أصبحوا مجرد مزارعين عاديين.

حيث حظيت الكثير من زوايا شمال المغرب بعناية خاصة، كجزاء لها عن أداروها في معركة وادي المخازن (1578م) وكمحاولة من السلاطين السعديين لتثبيت مشروعية حكمهم، بالاستناد إلى مكانة الزاويا الجزولية.

من المغالط الأخرى المتصلة بعدم التثبت من الأصول المعتمدة والخوض في الاستنتاج غير المبرر، ما أورده باسكون من إشارة غريبة مفادها أنه بعد وفاة السلطان المولى سليمان (1822) وفي أعقاب توتر العلاقة بين الزاوية المصلوحية والمخزن، اضطر شيخها سعيد بن محمد إلى طلب الحماية البريطانية و التي حصل عليها في سنة 1827. و لتأكيد هذه الحقيقة التقريرية وضع باسكون هامشا توضيحيا بيّن فيه : "أن الوثائق العائلية تجهل كل شيء عن هذه الواقعة، لكن أرشيفات وزارة الخارجية البريطانية تطلعنا بالحرف على "أن نائب السلطان أبلغ المفوض البريطاني بطنجة أن شريف تامصلوحت قد تمت إقالته من منصبه كنقيب للزاوية باعتبار وضعيته كمستظل بحماية دولة أجنبية". أما المصدر المعتمد فهو أرشيف وزارة الخارجية والمعني بهذه البرقية آرثر نيكولسن، ممثل بريطانيا العظمى بطنجة، ومؤرخة في 5 أبريل 1827، تحت رقم 174/207.

يبدو أن الأمور اختلطت على باسكون، فنيكولسن الذي أحال عليه تلك المعلومات، لم يتولَّ مهامه كممثل لبريطانيا العظمى إلا في سنة 1895، حيث "وصل طنجة في 5 أكتوبر من عام 1895، و قام بأول زيارة للبلاط في مراكش لتقديم أوراق اعتماده للسلطان المولى عبد العزيز، في أبريل من سنة 1896"[28].

بهذا الخطأ سقطت كل تأويلات باسكون المتعلقة بعواقب حصول شيخ الزاوية سعيد بن محمد على الحماية البريطانية في وقت مبكر، وكذلك من أنها لم تكن كافية لتجاوز التضييق المخزني ومن القول بأن المصلوحي

ومع تقديرنا للحماسة التي أظهرها باسكون في اعتماد وثائق الزاوية الخاصة، إلا أنه لم يكن قاردا على توظيفها كآلية تحليلية مستنبطة لدينامية التحول في مسار الزاوية، ويعود السبب في رأينا إلى عدم إلمامه بقواعد الاشتغال على منهج تحليل الوثائق كما تفرضه مناهج البحث التاريخي، زيادة على أن من كلف بفك رموز تلك الوثائق ولغتها وخطوطها، لم يكن إلا فقيها غير مستوعب لخصوصية الوثيقة التاريخية.

فقد وقع ناسخ هذه الوثائق في الكثير من الهفوات المتصلة بضبط بعض التواريخ و الأعلام الواردة فيها، و أحيانا أجبر على ترك فراغات بسبب عدم قدرته على تبيان كلمة أو جملة أو حرف ... وهو ما جعل باسكون يقع في العديد من المغالط، بعضها مس التحليل العام والبعض الآخر مس استنتاجات افتراضية أو تقرير عن حقيقة معينة.

و لتبيان بعض من مغالط عدم التحقق من صحة الأصول التي وقع فيها باسكون، نأخذ كمثال ظهير إقطاع نسبه لعبد الله الغالب بالله السعدي و وضع له تاريخ 976 هـ ليتوافق مع ولايته (965هـ ـ 982 هـ) وورد فيه اسم سعيد بن أحمد بن عبد الله، و هو ثالث شيوخ الزاوية، مع أن باسكون أورد في إشارة سابقة أن الشيخ المؤسس توفي في سنة 976 هـ، و تبعه خلفه في سنة 985 هـ[27].

تعود نسبة الظهير المتحدث عنه إلى أحمد المنصور الذهبي، الذي توافقت ولايته (986-1012 هـ) مع مشيخة سعيد بن أحمد الأمغاري، ولم يكن التاريخ المذيل للظهير إلا شهر شعبان عام 996 هـ، وبالتالي ترتب على خطأ في نسخ الظهير من أصله إثبات حقيقة مغلوطة.

فمن المعروف لدى المهتمين بتاريخ الدولة السعدية أن شروع حكامها في منح الامتيازات لرجالات الزوايا، لم يكن إلا في عهد المنصور الذهبي،

التي ساهمت في تدعيم موقف الحركة السعدية على مجمل التجارب السابقة، التي ظلت فيها منجزات رجالات التصوف محدودة بإرادتهم الفردية و لم تكن بالفاعلية الشعبية التي تجعلها ترسم صورة متكاملة عن عطاء واسع، كما استنتج باسكون.

10. ابن عسكر، أحمد، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، دار المغرب للتأليف و الترجمة و النشر، الرباط، 1977 (تحقيق محمد حجي)، ص، 105-106

11. عكست المرحلة الأولى ظهور شيخ الزاوية و هو صاحب كرامات، منها بالخصوص الحكم على المرأة العاقر والطير الموذي، فيما حولته المرحلة الثانية إلى محصل أعشار على محاصيل القبائل ثم بعد ذلك إلى مزارع كبير، يخط السواقي ويغرس الأشجار ويفاوض القبائل المجاورة حول حقوق المياه .عن هذه التطورات وما صاحبها من تثبيت للمرتكزات المادية للزاوية المصلوحية، براجع، المازوني، القسم الأول من المصدر السابق الذكر.

12. توجد صورة عنها في ملحق الدراسة .غير أن باسكون لم يقم بالتحقق من تاريخها الذي أسقط ناسخها في هفوة كبيرة، بوضع تاريخ لها غير موافق لسنة وفاة الشيخ المؤسس.

13. لم نعتمد آلية الإحالة المسترسلة و الموثقة في التعامل مع كتاب باسكون، و استعضنا عنها بتركيب مجمل فقرات فصل الدراسة المخصص للزاوية المصلوحية والذي ضمته الدراسة بين:ص 255 و 291 من الجزء الأول.

14. من الأخطاء العديدة التي وقع فيها باسكون في اعتماده وثائق الزاوية، الظهير الذي نسبه لعبد الله الغالب بالله السعدي، فيما أن السلطان المقصود فيه هو أحمد المنصور الذهبي. ويعود سبب الخطأ إلى ناسخ وثائق الزاوية الذي وظفه باسكون لنسخ ما تحصل عليه من أرصدة وثائقية، بفضل نفوذه كمدير للمكتب الجهوي الفلاحي للحوز، وما كان له من في تأثير وصداقة بنقيب الزاوية المرحوم الحاج الحسن السعيدي. وقد وقفنا على الكثير من مغالط النسخ التي وقع فيها ذلك الفقيه، الذي افتقر إلى دقة النقل و عدم القدرة على التمييز بين تواريخ المراسلات، و عدم إلمامه بشروط التوثيق التاريخي ... زيادة على ذلك لم يوفر باسكون نسخا مصورة عن الأصول المعتمدة في دراسته، حيث اكتفى بنقلها بخطوط مختلفة.

15. يراجع ملحق الدراسة .غير أن لنا الكثير من الملاحظات حول نوعية هذه الوثائق و عددها و كيفية الحصول عليها و طريقة معالجتها بل وتمثلها كأرصدة لتوثيق الحقائق.

16. بينت بعض نقول الوثائق التي ذيل بها باسكون دراسته جانبا من هذه الخلافات، غير أن معتمده هذا ظل محدودا بالقياس مع ما تتضمنته بعض الوثائق المخزنية المحفوظة في الربائض السلطانية من معلومات قيمة عن هذه الخلافات وعن تدخلات المخزن فيها. ويبدو أن باسكون لم يتسنى له الإطلاع عليها.

17. استمر في مشيخة الزاوية قرابة الستين سنة، حيث توفي في سنة 1872

18. سجلنا خلال تتبعنا لمسار الزاوية المصلوحية أنها تمكنت خلال العهد الإسماعيلي من تحصيل العديد من الحقوق، وبينا أن لذلك صلة بدور الزاوية في مجال آيت عطا. يراجع : المازوني، الزاوية المصلوحية و المحزن، مصدر سابق الذكر.

سعى لتجاوز ذلك بالتردد على الحضرة السلطانية من أجل تقديم فروض الطاعة بغية استرجاع نقابته...[29]،كلها استنتاجات واهية.

ذلك أن المقصود في البرقية لم يكن سوى خلفه محمد بن سعيد، الذي تولى نقابة الزاوية في سنة 1872، كما أن مجمل الوقائع المتصلة بقضية حمايته كانت معروفة لدى باسكون، إذ إنه وقف على الكثير منها في فقرات من دراسته. ومع ذلك لم يدرك أنه وقع في زلة عدم التحقق من أصوله الأجنبية[30].

ومهما كانت المزالق التي وقع فيها باسكون في دراسته، إلا أن ما قدمه عن الزاوية المصلوحية كان كبيرا، على الأقل يعود له الفضل في الاهتمام بتاريخها وفي التعريف بأدوارها الدينية والاقتصادية[31].

* * *

**هوامش :**

1- Pascon, P, Le Haouz de Marrakech, CURS,Rabat, CNRS, Paris, INAV, Rabat,

2- من كلمة الحبيب المالكي في ندوة تكريم بول باسكون Hommageà Paul Pascon,Institut Agronomique et Veté rinaire Hassan 2, 2007, p. 11

3- المالكي، المصدر السابق، ص 11.

4- خصصنا هذه الزاوية بدراسة تاريخية مفصلة، يراجع :المازوني، محمد، الزاوية المصلوحية والمخزن: من الأصول إلى سنة 1894، دكتوراه دولة في التاريخ، تحت إشراف الدكتور إبراهيم بوطالب، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، 2002-2003 مرقونة.

5- Gellner, E, Saints of Atlas, Ed. Weindenfeld and Micolson, London, 1969

6- مـن أبرز منتقدي نتائج المدرسة الانقسامية عبد الله العروي و عبد الله حمودي.

7- Pascon, op. cit, T1, p 253.

8- تتفق هذه الاستنتاجات مع ما حملته أبحاث بعض رواد البعثة العلمية الفرنسية الأوائل، من قبيل إدموند دوتي و ميشو بيلير، اللذين اعتبرا أن كل تاريخ المغرب هو تاريخ تجارب دينية.

9- من الواضح أن بول باسكون يقصد بهذه الخلاصة تجربة رجالات الطائفة الجزولية في بداية العهد السعدي، حيث شكل أداؤهم حركة منظمة وموجهة بعناية شيخها من أجل رفع آثار سنوات الجفاف والأوبئة التي عرفها المغرب في بداية القرن السادس عشر. وبالتالي لا يمكن أن تعمم هذه التجربة

30. لن نخوض في مناقشة الكثير من الهفوات الأخرى، قد تكون لنا مناسبة أخرى لذلك لنتوسع في تفاصيلها.

31. مثّل صدور كتاب حوز مراكش بالنسبة لنا كطلبة مبدئين حافزا للاهتمام بتاريخ الزاوية المصلوحية. فأثناء مسارنا الجامعي كان لمؤلف باسكون وقع خاص في نفوسنا، نظرا للروح التجديدية التي حملها للدراسات الاجتماعية و للمنهج المعتمد في التحليل، لذلك خضنا بسببه تجربة الانتساب لشعبة التاريخ و السير في البحث في تاريخ هذه الزاوية، على الأقل أننا كنا من المنتسبين إليها بصلة القرابة الدموية .و أستحضر هنا نصائح أستاذي المرحوم محمد حجي الذي ظل يلح علي بأن خير ما نقدمه من فضل لهذا الزاوية هو القيام بدراسة مفصلة عن تاريخها، و هو ما حصل عبر مرحلتين، تعرضنا في الأولى إلى تاريخ الأسرة الأمغارية في دبلوم الدراسات العليا، وتاريخ الزاوية المصلوحية في مرحلة ثانية، من خلال إنجاز أطروحة دكتوراه دولة في التاريخ من جامعة محمد الخامس، معتمدين في كل مراحل البحث على الأرشيفات الخاصة بالزاوية التي تمكنا من ولوج أصولها، عكس باسكون الذي لم يتحصل إلا على نسخ منها، بالإضافة إلى الأرشيفات الأجنبية التي أمكننا الاطلاع عليها. ولا ندعي الانتهاء من دراسة تاريخ هذه الزاوية، فحري بنا الانفتاح على مجالات أخرى كان للزاوية بها حضور معنوي كبير، من قبيل الاشتغال على الوثائق العرفية للاتحادية العطاوية التي ارتبطت بالزاوية بصلات قوية.



19. اعتمد باسكون على وثيقة مخزنية عبارة عن رسالة للسلطان محمد بن عبد الرحمان يكلف فيها قاضيان لتسوية ديون شيخ الزاوية .بيد أن باسكون لم يتتبع هذه القضية بما يكفي من التفصيل والدقة، لذلك جاءت استنتاجاته محدودة.

20. مكننا الإطلاع على الأرشيف المخزني من الوقوف على مختلف الأدوار التي تحمس شيخ الزاوية للقيام بها لحساب المخزن، و هو ما عللناه برغبته في الظهور بمظهر المستجيب لتطلعات المخزن في توظيف الزاوية في مهام سياسية .بيد أن هذا التطلع المخزني لم يكن في واقع الأمر إلا مرحليا ويتوافق مع رهانات المخزن و اختياراته السياسية داخل حوز مراكش، والتي هيمن عليها السعي المخزني لخلق توازنات قبلية.

21. اعتمدنا في إثبات ذلك على رسالة للسلطان يوصي فيها خليفته بمراكش، مولاي الحسن، بأن تمنح هذه الكسوة على غرار بقية خدام الحضرة السلطانية .وثيقة خاصة.

22. لم يكن استيعاب الشيخ الجديد لدوره مجرد صدفة، فقد خبر الجهاز المخزني طويلا بحكم علاقته الخاصة بالسلطان الجديد المولى الحسن. فقد رافقه في تعليمه الأولي ببلاد احمر وتوطدت علاقتهما بعد ذلك عبر التواصل المستمر معه حين كان خليفة لأبيه بمراكش. حول هذه العلاقة، يراجع : المازوني، المصدر السابق الذكر.

23. من المفيد لو أن باسكون وسع من البحث في هذا الجانب من العلاقة السياسية بين الشيخ الجديد والسلطان المولى الحسن .فقد حفظت ذاكرة أبناء الزاوية العديد من المعلومات القيمة عن هذه العلاقة.

24. تحصل المصلوحي على الحماية البريطانية بصفة رسمية في شهر أكتوبر من سنة1893 ، و لم يكشف عنها إلا بعد وفاة المولى الحسن .)1894 ( لم تنل هذه القضية من عمل باسكون إلا بعض الكلام، مع أنه اعتمد الأرشيف البريطاني و الفرنسي في تتبعه لبعض تطوراتها .خصصنا لهذه القضية أكثر من فصل في دراستنا المشار إليها أعلاه .كما اهتم بموضعها الباحث خالد بن الصغير، في أطروحته "بريطانيا و إشكالية الإصلاح قي المغرب"، دار أبي رقراق للطباعة و النشر، الرباط، .2003

25. أورد باسكون في ملحق الوثائق مراسلة من المولى عبد الحفيظ يشكر فيها شيخ الزاوية المصلوحية على مساهمته المالية الكبيرة، كما تفصح هذه الرسالة جانب المساندة الفعلية للزاوية.

26. بالرغم من دراسته المفصلة عن ظاهرة القواد الكبار بالحوز، فإن باسكون لم يولي كبير عناية لهذا التحول في علاقة الزاوية بهذا المستجد القبلي.

27. ابن عسكر، مصدر سابق الذكر، ص107

28. روجز، ب.ج، تاريخ العلاقات الإنجليزية ؟ المغربية حتى سنة 1900، الدار البيضاء، دار الثقافة،1981 ، ص .299 و لمزيد من التفصيل في الموضوع يمكن الرجوع إلى :بن الصغير، مصدر سابق الذكر، من ص 390 إلى ص .410 و المازوني، مصر سابق الذكر، الفصل الرابع من القسم الثاني.

29. Pascon, Op. cit, v1, p. 282

# قراءات في كتب التصوف



# حكم ابن عطاء الله وصداها في الغرب الاسلامي
# "قرة العين" لأحمد زروق نموذجا*

أحمد الطريبق أحمد**

## 1 ـ الموضوع في مداره العرفاني

استطاعت "الشاذلية" أن تشكل امتدادا عرفانيا - من المغرب الى المشرق - بفضل المعلم الأول الشيخ عبد السلام ابن مشيش، وأحدثت "المشيشية" تفاعلا داخل المحيط الصوفي، بما تحمله من بيان عرفاني قل نظيره، علي الرغم من كونها عملا مفردا وفريدا؛ ومن ثم كانت الحيرة النابعة من تناسل الأسئلة المطروحة حولها، لغة وأسلوبا، نابعين من ذات صوفية عرفت بندرة الإنتاج في مجال التصنيف والتأليف. وابن مشيش بهذا، يقال في حقه ما يقال عن الشعراء المقلين المجودين المجيدين؛ فالشاعر قد يغرف بواحدة، مع الاختلاف البين بين الطرفين، في المقاصد كما في الغايات؛ فالصوفي، قد يختلف عن الشاعر؛ مقصدا وغاية. وقد احتفظ التاريخ بفرائد مفردة خلدت أصحابها، فاهتزت الضمائر الحية لها بالشرح والتفسير والمحاورة، والمشيشية واحدة الفرائد، في هذا السياق؛ بمفرداتها

* انظر : الضوء اللامع للسخاوي ؛ 222/1 نيل الابتهاج130/1، تحقيق عبد الحميد الهرامة 1989. طرابلس. درة الحجال 90/1ع 126. جذوة الاقتباس ق 126/1. شجرة النور الزكية 267غ 58. ذكريات مشاهير المغرب، عبد الله كنون رقم 15. تطوان. زروق والزروقية، فهمي خشيم. أعلام المغرب العربي 84/5 عبد الوهاب بنمنصور. إضافة إلى الكناشة مخ خع 1385/ك وطبعها باسم الكناش، علي فهمي خشيم اعتمادا على مخ خع ك 1385. أعمال الندوة عن التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي. طرابلس 95.

** أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.



من حيز العبارة إلى فضاء الإشارة. وتبقى سلطة البيان من خاصيات أرباب الأحوال والمقامات، حيث الرحلة خارجة عن مدارالمعجم اللغوي المتعارف عليه.

ومن الذين لفتوا أنظار الباحثين الى القيمة الرفيعة للأدب الصوفي الباحث الأديب زكي مبارك في بداية القرن الماضي، بعد أن ظل مبعدا ؟ قرونا -عن ساحة الميدان، كبعده عد عن موقع "القسطاس المستقيم،[5] ولهذا وذاك أسباب معرفية وسياسية متلازمة، منذ أن نشب الصراع بين الفقهاء وبين المتصوفة..

ومن المفارقات أن يتم نشر أغلب المصنفات الصوفية على يد أهل الاستشراق، "كطواسين" الحلاج وأخباره، و"المواقف والمخاطبات" للنفري وغير ذلك مماهو معروف ، وقد تختلف المقاصد والغايات المحكومة بظرفها ظاهرا وباطنا، وينسحب القياس على التراث بشكل عام، كا لدواوين ومصادر التراجم وكتب الحوليات كما هو منصوص عليه في المظان، وتبقى القيمة النوعية -العلمية-لمن جاء بعد فترة الاستشراق من شيوخ العلم والتحقيق في العالم العربي والاسلامي ؛ أولئك الذين اتخذوا من خدمة التراث ؛ تحقيقا ودراسة، المهام الأولية في حياتهم.

في هذا السياق جاء اهتمام الباحثين ب "حكم ابن عطاء الله السكندري، مسبوقين بالسلف من أهل الفضل والدراية من أمثال الشيخ أحمد زروق البرنوسي الفاسي دفين مصراته" الليبية من جهة الشرق.

## 2 - زروق ؛ الشخصية ومجال التصنيف

أحمد زروق هو واحد من ألمع الشخصيات في باريخ الفكر الاسلامي؛ غزارة علم، ووفرة تصنيف وتأليف، في حقول معرفية شكلت الصورة الرئيسة

الصوفية كما تغلغت في معين الذوات والقلوب وشغلت الألسنة ودفوف السماع في رحاب الحضرة والمقامات حتى وإن اتخذت أسلوب النثر الفني غير الموزون ؛ فسالت أودية الشروح لها وبأقلام متعددة[1].

وطلع علينا مؤسس الشاذلية - المريد لابن مشيش بداية - بأوراد وأحزاب، كحزب البر وحزب البحر، وبما تركاه من تأثير لايقاوم، ومن انشغال في القراءة والمحاورة[2] وبهذين وحدهما استطاع الشاذلي أن يؤسس لطريقته الدعائم الأولى لمعالم مدرسة صوفية اخترقت الأفاق وأنجبت الأحفاد في مجال التأليف والتصنيف ؛ وعندما سئل عن أسباب عزوفه عن الكتابة الصوفية، قال قولته المشهورة "أصحابي هم كتبي" كما في لطائف المنن[3] لابن عطاء الله السكندري، وقد أصبحت "الحكم" العطائية ، والتي نسجت خيوطها بحرير عرفاني يشع بماء الذهب الخالص، فقيل فيها ما قيل من مدائح التمجيد، وقاربتها أقلام وألسنة، وتفننت في شرحها أعلام لهم في مقام القوم مقام، كابن عباد الرندي والشيخ زروق وابن عجيبة وغيرهم من فحول الكلام من مختلف العصور؛ بل انها اخترقت آفاق اللغات الحية، (دراسة وتحقيقا وترجمة)[4].

فالحكم العطائية ؛ من هذه الزاوية -رجحان كفتها القيمية-لانجد لها مثيلا في تراث الحكم الإنساتية؛ لا من حيث الأسلوب، وحسب، ولكن من الوجهة الدلالية المرتبطة بخطابها العرفاني، والذي لايفكك الا بمصطلحات القوم القائمة على المعطيات الصوفية قبل المعطيات الوجدانية بلغة برغسون؛ فاستخلاص الخصائص الأسلوبية، يبقى في نظر المرسل غير ذي بال، في إرسال الخطاب ؛ لأن المتلقي؛ كان شيخا أومريدا؛ انما يرتبط تعلقه بما يوحي به من رابط التقرب إلى الحقيقة المطلقة وتجلياتها في عالم العيان؛ ومن هذا المنطلق كان لابد من تشقيق كينونة اللغة، وتحويل مسارها

لايسع الباحث الا أن يطلق عليه الواصل الموصول، في الزمان وفي المكان؛ في عالم المعرفة كمافي عالم العرفان[8]. كما ورد في رحلات مغربية، كالرحلة العياشية لأبي سالم العياشي الموسومة، بـ "ماء الموائد" ورحلة الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي، والموسومة ب "الرياحين الوردية.." (مطبوعتان على الحجر).

ولنحاول أن نرسم مرصد الشيخ زروق بأبعاده، من خلال الجرد التالي :

- 30 ـ مصنفا في علم التصوف
- 06 ـ في علم الحديث
- 08 ـ في الذكر الصوفي
- 12 ـ في علوم الفقه
- 03 ـ في علم الحروف والأرقام

يضاف إليها مساهماته في مجال المناقب والرحلات وكذا في علم الطب

هذا المسرد مثبت في كتاب "زروق والزروقية "، وأيضا في التمهيد الذي وضعه علي فهمي خشيم "لكتاب الإعانة" وهو بحق يعتبر الباحث المتخصص في حياة زروق وتراثه[9].

توفي زروق (899/846) وتلاشى جسده في أحشاء التراب بمسراتة (معتزله الأخير)، لكن روحه،و بتراثه الثر الزخر، توطنت خزانات الشرق والغرب، وتربعت مواطن وأماكن العلم والعبادة عبر رحلة روحية من جامعة القرويين إلى الأزهر الشريف، مرورا بدولة الفاتيكان إلى صوامع باكستان.

هل هو واقع مظنون به، ما بعد حياة زروق؛ مصداقا لقوله "لن بضوغ مسكنا حتى نتسوس في التراب". وبالنسبة للمغرب فالشيخ زروق واحد من مشاهير رجالات المغرب ، كما سلسله العلامة عبد الله كنون.

لهذا المفكر المغربي ؛ كما ونوعا ، بل إن الشيخ زروق، إضافة الى سعة حقله العلمي والصوفي، فقد كون لنفسة "شخصية" لها أبعادها وتأثيراتها ، لها فرادتها ومميزاتها يتجلى هذا في التلاحم- دون خصام أوفصام - بين الشخصية وبين العلم، بين العقل وسيادته، وبين القلب وسلطانه..

ان القارئ المتابع لمسرد مصنفاته[6] لتأخذه غبطة التساؤل عن خلفيات حياته التي هيأت له هذا المجال ليخوض معركة التوفيق بين سلطتين متنازعتين ؛ مقاصد الشريعة من جهة، ومرامي الحقيقة، من جهة ثانية، حيث ظلت الفجوة بينهما أمدا طويلا ، ولقد عاش زروق بدوره ، سلطة التنازع، منذ أن كان طفلا يتيما ، يتهجى أبجدية المعرفة في حضن جدته العالمة، يتكبكب من أجلها - لاحقا - من القرويين إلى البيت الذي يضمهما ؛ كما يحكي ذلك بقلمه في القسم الموجود من سيرته الذاتية الموسومة ب "الكناش" أو كناشة زروق[7].

لقد سبق لصاحب هذا المبحث المتواضع، أن وضع الشيخ زروق في موقعه التاريخي - من خلال تفكيكه لكتاب زروق الشهير، عن "قواعد التصوف" من جهتي المعنى والمبنى، رابطا السياق بالتراث الصوفي الذي جاء موازيا لشخصيته ؛ فقيها معتدلا ، مفكرا متصوفا ، وكأنه بهذه "القواعد" يمثل شخصية " المحتسب" في سوق المعرفة، فأضحى موصوفا بمحتسب الفقهاء والمتصوفة، ماسكا خيوط الزوايا الحادة ، من أواسطها ؛ خشية أن يحصل الزيغ من أحد الجانبين.

والشيخ رزوق بهذا وذاك، وبموقعه الجغرافي بمسراته؛ المرقد والضريح، كان يمثل نقطة تلاق للعابرين والزائرين، من أصحاب الرحلات المغاربية، اضافة الى تداعيات العصر - مشرقا ومغربا - يتجلى ذلك بوضوح؛ من خلال المرايا العاكسة لتراثه ؛ ومن خلال التقاطع الحاصل، اذ

-أم أن الشيخ زروق كان واضعا أمام بصيرته نموذج الكمال النسبي، بعيون المرايا العاكسة لمحاولات ومشاريع سابقة ؛ كان يرى في بعضها، النموذج الأمثل، بنية ودلالة ؟

ان بعض التلويحات من هذا القبيل واردة في سياقات متعددة، كانت بمثابة اعتراف بالقصور أمام نموذجين بالتوازي، المتن الحكمي؛ بسموه وغناه، لغة وأسلوبا كنموذج أول والنص الشارح لغيره سابق عليه؛ كنموذج ثان ؟

أما النموذج الشارح والذي استحسن زروق فصوله وغاياته، فهو الشرح الذي وضعه ابن عباد الرندي والذي ظل مطمح الأنفس لعلماء ومتصوفة، ومن بينهم الشيخ زروق، وباعتراف منه، تكريسا لمقولة فضل السابق على اللاحق[10] وتأكيدا لشيم التواضع التي كان يتخلق بها الشيخ زروق، وإن كان رهان التحدي يراود نفوس العظماء.

واذا قسنا نسبة القيمة في مجال الاعتراف بفضل السابق على اللا حق بقيمة الانبهار والإعجاب، حيال إعجاز البيان العرفاني المنتظم فى نسيج الحكم العطائية، طال حجم بنيتها أم قصر، - نعم إذا قمنا بهذه المقارنة، معتمدين على القيمة النقدية - بيانا وعرفانا -التي استخلصها زروق وبقراءاته المتعددة، فإننا سندرك الأسباب التي جعلت المشروع الزروقي يتحسس دوما خطوات المثال والكمال ؛ وهو إحساس راود الكثيرين من متصوفة مشهود لهم بالمشيخة والريادة الصوفية ؛ وفي هذا السياق نحيل على ما أورده ابن عجيبة في كتابه "إيقاظ الهمم في شرح الحكم" وبخاصة مقالة مولاي العربي الدرقاوي المحفز له على تصنيف الشرح المذكور[11].

وسنرجئ الحديث عن مسطرة التقويم النقدي والجمالي تلك التي شكلت الآلية التي أفرزت بحق "ثقافة الناقد الصوفي" كشرط لا زب في مقاربة أي

## 3. الشيخ زروق قارئا وشارحا بامتياز

تتبين ملامح الشخصية القارئة الناقدة من خلال القراءة التصنيفية لمؤلفاته، حسب المحاورالمعرفية المشار إليها وكما أعدها وعددها علي فهمي خشيم؛ من خلالها يتضح خط التمييز، أو التمايز، لتكون النتيجة كالآتي :

-15شرحا في قضايا التصوف ومتونه

-11شرحا لمتون الفقه ؛ أصوله وفروعه

-01 شرح واحد في علم الحروف (شرح السينية)

هكذا تشدنا إليها قائمة الشروحات الصوفية، في صورتها الإجمالية، بالسبابة والإبهام إلى شروحاته المتعددة "للحكم العطائية"، وقد قيل عن عددها ماقيل، لكن الإجماع متفق عليه والمحصور في 17 شرحا ؛ بعنوانه الموسوم، ب "قرة العين في شرح حكم العارف بالله ابن عطاء الله السكندري".

وبهذا الترابط المنهجي نكون قد وضعنا مصنف الشيخ زروق، في شرحه للحكم العطائية داخل مشروعه العام - الصوفي والعلمي - من حيث الرؤية والسياق، حيث ظلت الحكم شغله الشاغل في خله وترحاله ؛ من يوم البداية، إلى مراحل لاحقة زمانا ومكانا، ومن ثم يمكن للباحث الإمساك بخيوط التقاطع والتلاقي لكي يضع معادلة "الشروح" المستفيضة - والتي بلغت، وبالإجماع، 17 شرحا داخل مسافة زمنية أقصاها ربع قرن ؛ بناء على تاريخ الشرح الأول، والمصنِّف لم يتجاوز بضعة وعشرين عاما من عمره القصير.

والسؤال المطروح بعد تقرير الملاحظة الأولى ، هو:

ماهي البواعث، التى أطالت عمرالمشروع الحكمي؟

-هل الأمر متعلق بالذات أم بالموضوع ؟ ذات الشارح زروق وموضوع الشرح وطريقة التعامل والمقاربة ؟

من هنا فان القراءة لشرح "قرة العين" هي غير معزولة بتاتا عن أعماله الكاملة، بل هي الجسر المفضي إلى المغيب في ذاكرة زروق، لكن خريطته الجامعة لمعالم مرجعية مثبتة في بعض التصانيف والمؤلفات، وأخص بالذكرمنها كتابي "القواعد" و"الإعانة"[12].

يضاف إلى هذا حضور النص المقدس (القرآن والسنة) ففي حضوره ينصب زروق الميزان بكفتيه، وبالقسطاس المستقيم، كما يقال..

## 4. خطاب المقدمة وبيان المنهج

من الأكيد أن المتصوفة في توظيفهم لمصطلح" الحكمة "كانوا ينطلقون أولا من التصور القرآني لمفهوم الحكمة "يوتي الحكمة من يشاء" واقترن هذا المفهوم بسياقات إشارية إلى ما كان يتصف به الأنبياء والمرسلون؛ حيث خلع عليهم القرآن الكريم لبوس الحكمة، وسماهم بأسمائهم "وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب".

الا أن المعطى الصوفي للحكمة؛ إضافة إلى الرافد القرآني -كان له محمل إشراقي دون أن ينشق عن الخلفية القرآنية المستجبية للقراءة والتفسير.

وفي التراث الصوفي عناوين ومعالم جعلت مصطلح الحكمة علامة لعنوانها ؛ ويتصدر ابن عربي الحاتمي هذا التوظيف بكتابه الفذ "فصوص الحكم "مسلسلة تباعا بتوهجها عبر 27 وقفة ؛ بدءا من" فص حكمة إلهية في كلمة آدمية إلى "فص حكمة فردية محمدية"[13] والملاحظ أن ابن عربي، أضفى على حكمه غنوصية صعبة التناول، عصية المرام. كما شهد بذلك محقق الكتاب ودارسه الدكتور أبوالعلاء عفيفي.

متن من تراث القوم؛ شعرا كان أم نثرا؛ وبما تحملة من توازي الذوق العرفاني، مع الخبرة بخطاب أرباب الكلام والشيخ زروق يقف على صف مواز لأولئك وهؤلاء؛ فبين ثنايا الشرح الضافي للحكم، وبقلم زروق تجد نفسك مصادرا من طرف تراكم صوفي غزير، يتجلى في :

-التحقيقات والتفريعات (أسلوب منطقي)

- النقول والإحالات (ثقافة صوفية)

-المقاربات والتحليلات (المشرب الذوقي)

-صرامة في المواقف (محتسب الفقهاء والمتصوفة)

وكلها متضافرة - مع غزارة في الإنتاج - تشكل الرسالة التاريخية التي سجلت لحسابه ؛ كما أشرنا إلى ذلك سابقا (عنصر، رقم 1).

يتفكك بين أنظارك التراكم المفاجئ إذا وضع شرح الحكم الموسوم ب "قرة العين" في قلب التصانيف العديدة التي طبعت والبعض منها مازال مخطوطا أو مجهولا، بمعنى أن سعة "قرة العين" كانت جامعة لخلاصات، توصل إليها الشيخ زروق ونشرها على مساحة إنتاجه الوفير؛ تصوفا كان أم فقها، أصولا كانت أم فروعا، علوم آلة كانت أم مقاييس في علم المنطق ؛

-فقواعد التصوف حاضرة بصروفها ومعاييرها

-ومواقف كتاب "الإعانة" ماثلة للعيان

-وعدة المريد الصادق منشورة على قارعة الطريق

ثالوث مرجعي كان الشيخ زروق يرجع اليه ؛ يتصرف في مقالاته، اسستشهادا وإحالة - ودون عزو أو اشارة إليها، باعتبار المواقف الصوفية التي ترشح بها الحكم العطائية هي من صميم علم التصوف؛ وبصيغة الإعجاز الصوفي المتفردة بها حكم ابن عطاء الله؛

وهكذا وضع نصب أعيننا الدارس المترجم (نويا) بناء الحكم منتظمة: من رقم 1 الى رقم 240 بتسلسل مبين وتقابلها الترجمة الفرنسية، ثم ألحق بها رسائل قصيرة من 241 الى 244 يضاف اليها 53 من المناجاة وبشكل مجموع الحكم والرسائل والمناجاة المادة العامة لكتاب الحكم. وهذا الإخراج يطرد في مؤلفات (نويا) كما في الرسائل الصغرى لابن عباد الرندي صاحب الشرح الرائد للحكم العطائية[16].

* * *

فماهي الخطة المنهجية التي اتبعها الشيخ زروق في شرحه لحكم ابن عطاء الله في ظلال "قرة العين" الوريفة العرائش والغصون ؟

لنتابع معه البناء الهيكلي للكتاب :

- "مقدمة جامعة لفصول نافعة

**الفصل الأول** في تعريف الطريقة وما ابتنيت عليه من حق وحقسقة ،وفيه أسئلة عشرة، اقتصرت على أجوبتها لأنها المعتبرة (ص27).

**الفصل الثاني** في نسبة هذا الكتاب وطريقه من كلام القوم وتحقيقه (ص38).

**الفصل الثالث** فيما وقع له من الشروح...

"أول من كتب عليه سيدنا ومولانا ووسيلتنا إلى ربنا الشيخ الفقيه النبيه الخطيب البليغ سيدي العارف في زمانه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى بن عباد النفري نسبا المالكي مذهبا، ولد في رندة، وبها نشأ في عفاء وصيانة (ص 40) وقد استغرقت الترجمة ثلاث صفحات، حول الشروحات التي توالت بعده وعلى خطاه مع تقييمها من طرف زروق (ص44).

وتوالت المصنفات الصوفية، كان أشهرها حكم ابن عطاء الله ولم يعرف بالتداول والتناول غيرها ؛ ك "كتاب قوانين حكم الإشراق" لجمال الدين أبي المواهب الشاذلي؛ ومما يميز هذا الكتاب أنه أفاض في تعريف الحكمة عند فقهاء الظاهر، وعلماء الباطن، حيث يقول "وأما معناها عند أهل الباطن، فيريدون بها على الاطلاق معنى الحكمة المطلقة التي تعم حقيقتها كل شيء، من واجب وممكن، وما نحن بصدده من حسنها". فهيكلة هذه القوانين الاشراقية ؛ مرقم من قانون رقم 1 إلى القانون رقم 14 وكلها دائرة حول المقامات والأحوال الصوفية المنصوص عليها في المظان والمصادر الأولى للتراث الصوفي[14].

وما دمنا قد استرسلنا عبر فواصل التقسيم والتوظيف والتعريف ؛ لابد من الوقوف قليلا مع "الحكم العطائية" تقسيما وتبويبا، لننتقل - بعدها - إلى ما جاء في مقدمة "قرة العين" الشرح السادس عشر للحكم بقلم زروق..

إن شكل الطباعة الحديث وتقدم العلوم الإنسانية ؛ وازدهار مجال الترجمة ؛ ساعدت على فهم أهم المتون التراثية بجلاء واضح ؛ فسهلت الطريق وأنارت معالم التواصل بين المتن والمتلقي المعاصر، بما فيها من رقانة وفهرسة، ومعارضة في التحقيق الخ.

إحساس يراود كل باحث متمرس بالنصوص القديمة ومطلع على إخراجها وفق التطور المشار إليه، وكنموذج ومثال كتاب "ابن عطاء الله السكندري ونشأة الطريقة الشاذلية"[15] فقد أضفى عليها بولس نويا لبوسا معاصرا (تبويبا وترقيما، وترجمة موازية ودراسة وتحقيقا) لتكون أسهل تواصلا عبر اللغات الحية،كما في كتاب المستشرق الفرنسي ERIK GEOFFOY[16].

ثلاث معطيات يمكن استخلاصها من هذه الفقرة والتي تبلورت وبالدقة المعهودة في الشيخ زروق :

-**المعطى الأول** نابع من الذات وما يعتريها من حال البسط والقبض من الوجهة الصوفية، وقد تكون ناتجة عن حالات إنسانية بشرية ألمت به فلم يفصح عنها إلا بما يسمح به السياق.

-**المعطى الثاني**، يترجمه الاستعداد الكامل لخوض غمار المقاربة الصوفية لحكم ابن عطاء الله تأكيدا لما قررناه سابقا.

-**المعطى الثالث**، له علاقة بما قبله أو تكميلا له، وهو يعكس المقومات الشخصية لزروق "فما صح لي نقلا وعقلا قيدته، وما خالف تركته وما أهملته وهو ما نسميه حديثا بالوعي النقدي" للمسائل المطروحة، وبالحياد الصوفي المسنون في كتاب "قواعد التصوف" والذي يعتبر "كالأجرومية" للمدونة الصوفية ببنودها وإشاراتها وتنبيهاتها

ولولا ضيق الفسحة في المناولة لقابلنا الفروع بأصولها، والتخريجات بمرجعياتها، والمتون بإحالاتها، وقد أشرنا إلى هذا سابقا حيث قلنا بأن سعة قرة العين مسحت ؛ على الأغلب، خريطة التصنيف والتأليف عند الشيخ زروق وبخاصة ما ارتبط بعلم التصوف ومدارسه وأعلامه ومصنفاته.

إن الملمح الأدبي لاتخفيه شخصية زروق الصوفية ، كما أن علوم الفقه لم تزحزه من موقعه الأدبي المكتسب بالممارسة والدراسة لأمهات التراث من علوم وفنون، فقد اجتاز الأقواس الفقهية - في جامعة القرويين -ليسبح في فضاءات معرفية شاسعة؛ ومنها عانق الأمواج في شواطئ التصوف المترامية الأرجاء والأمداء؛ بالرغم مما كان يتسربل به، من سلهام الفقهاء وعماماتهم. أليس هو القائل مخاطبا عوام القوم "كن فقيها صوفيا ولا تكن صوفيا فقيها" وما في معناه.

**الفصل الرابع** فيما يلزم المتكلم على هذا الكتاب، وما يجب عليه من جواب وصواب ؛ وذلك عشرة أمور، (ص44)، يحدد زروق خلالها ثقافة الناقد الصوفي وشروطه.

**الفصل الخامس** في التعريف بالمؤلف والإسناد وما لنا فيه من أصل واستناد ، وضع فيه ترجمة مركزة جامعة لابن عطاء الله (ص48/47).

ويكون زروق بهذه الخطاطة الأولى أقرب إلى المنهج الأكاديمي - في عصرنا - وكأنه يصنف عملا جامعيا ، إلا أن الذي يهمنا منها ما عرضه فيها من أحكام وقيم نقدية عن مصنف ابن عباد الرندي وريادته في هذا الباب، الأمر الذي يجيب على الأسئلة المطروحة عن الدواعي والبواعث على تصنيف شرحه ذي الطبعات المتعددة ؛ لنتأمل هذا الخطاب :

"وباعثه وقوع الحرقة في القلب لم يكن اطفاؤها الا بوجود الكتب؛ فكنت أكتب ولا أدري (ما؟)... ، فإذا ما فرغت منه تأملته ، فإذا بي فيه قد أصبت ؛ فكمل في سبعين ورقة، ثم استمرت القوى على أنواعه المحققة إلى الآن، من غبر حول منا ولا قوة.... مع أنا لم نأخذه من تعلم يقصد ولا بتفهم يعرف يعهد، ولكن الاعتكاف على مطالعة كتب الأئمة واستمطار الفتح من الله بكنه الهمة، إلى أن طلع بأفق القلب ما يرى من آثار ذلك ... فكنت أعرضه على كلام القوم وأعرض به لمن يفهم فرارا من اللوم، ولا أقبله إلا بوجه واضح في البيان، ومعنى قاطع في البرهان ؛ فما صح لي - نقلا وعقلا - قبلته، وما خالف تركته وما أهملته، وجعلت النادي في كل ذلك بين يدي، وقضايا الكتاب والسنة بين عيني الى أن اتسع النظر في واضح الدليل منهما ، وبانت الحقائق من كل مأخوذ عنهما ، فالحمد لله على ذلك والشكرله، وهوحسبنا ونعم الوكيل (ص 44).

وإذا قمنا بانتقاء لهذه الأحكام، وبالقراءة المعاصرة فإن الرؤية ستأخذ مجراها إلى ساحة النقد بمعطياته المتجددة، ولو من وجهة النقد البياني كما أشرنا.

وإذن ؛ كيف نترجم الى لغة النقد ؟ هذه الجمل من التوصيفات الآتية (في حلاوة مقاطع . وسهولة منازع . وصغر حجم . واتساع علم . وتحقيق حكم . وتناسب نظم . اذ كلها داخل في كلها...) وكأنه بهذه التوصيفات البرقية يحيلنا على موازين متناظرة من تقويمات تصادفنا في كتاب" أسرار البلاغة" للجرجاني، الرائد لنظرية النظم، وقد ترجمها الشيخ زروق ب "تناسب نظم" وكأنه يشير ببرق الكشف الصوفي الى ما سمي لاحقا ب "التناسب البياني "والذي وجد مجاله في" التصوير الفني في القرآن "للكاتب والأديب سيد قطب (وياحبذا لو كان قارب الحكم العطائية" من الوجهة التصويرية ؟)

ثم إنّ الشيخ زروق كان متماهيا -بالكلية -مع التركيب البنائي للحكم، ولم تكن توصيفاته الا بلورة ترجمانية بصدق عن المؤثرات الفاعلة في المتلقي الخبير بفن القول؛ فكيف نقرأ منعرجات اللف والنشر، التقاطع الدلالي، التوحد البياني، الصفاء التعبيري ... في العبارات الموالية..

(..إذ كلها داخلُ في كلها، وأوَّلها مرتبطُ بالأخيرمن قولها، فبعضها داخل في البعض،

وطولها مردود على العرض نعم كل حكمة إنما هي التكملة والمقدمة، أولها آخرها، وباطنها ظاهرها، وأوسطها طرفاها، وكلها مبدؤها ومنتهاها ؛

* (يعرف هذا من اعتنى بتحصيله)

وإن ما يخرج من جونته ، هو أجود حسنا من "أدب الفقهاء" وبخاصة في تحليلاته ونقداته لكلام القوم، ومن هنا كانت الدراسة التي نشرناها عن كتاب "قواعد التصوف" كلبنة أساسية ترصد معالم التصورالصوفي للأدب؛ وان الناقد المحلل لكلام القوم لايمكن إبعاده من الميدان ؛ لنتأمل كتابة زروق ؛ وهو يقارب، بالتقويم الأدبي "إعجاز البيان" في حكم العرفان؛ يقول في الصفحة الثانية من المقدمة.

"كتاب الحكم العطائية التوحيدية الوهبية العرفانية"؛ عبارته رائقة واضحة جامعة، وإشارته فائقة، جلية نافعة ، تثلج الصدور، وتشرح الخواطر، وتبهج السامع.

لها والناظر :في حلاوة مقاطع، وسهولة منازع ، وصغر حجم واتساع علم، وتحقيق حكم، وتناسب نظم اذ كلها داخل في كلها، أولها مر تبط بالأخير من قولها، فبعضها داخل في البعض، وطولها مردود على العرض، بل كل باب منها مكمل للذي قبله، والذي قبله كأنه شرح له ؛ نعم كل حكمة أوكلمة ، إنما هي كالتكملة والمقدمة ؛ فأولها آخرها، وباطنها ظاهرها، وأوسطها طرفاها، وكلها مبدؤها ومنتهاها؛ يعرف هذا من اعتنى بتحصيله، وقد أشرنا إليه بل لبعض تفاصيله".

ولولا توقيع زروق على ماهو مسطر بقلمه لتوجهت النسبة إلى واحد من فطاحل النقد البياني، بل وفي أزهى عصوره ولم لا ؟ وقد أبان زروق عن قوة في التمثل وعن ملكة موهوبة ومكتسبة في آن ؛ وهو يعاين ببصيرته كفة الرجحان، من منطلق التماهي في ذات المتن وحواشيه ؛ فأحكام القيمة - فنيا وصوفيا - لم يطلقها جزافا ولم يرسلها عفو الخاطر الانطباعي ؛ بل إن صياغتها بأسلوب نقدي هادف، يبعدها عن مجال التقريظ المعهود لدى العلماء والفقهاء.

-أحدها ما يجري للمعاين والساحر من خبثهما ؛ ولذلك لايصح من نفس كريمة واحد منهما بحال...

-الثاني ما يقع للمتربص والمتوجه من تحريك قوى النفس ؛ ولذلك لايصح شيء منه عند ملابسة العوائد المخالفة لأصله.

-الثالث ما يظهر على يد العارف من تحققه في يقينه وقوة ايمانه، حتى تصير باسم الله منه موافقة ، لكن من الله أبدا ، فلا يريد شيئا إلا كان لوقته دون عمل ولا توقف، وإليه الإشارة بحديث "كنت سمعه وبصره".

وهكذا يسترسل زروق في إرسال البيانات الصوفية المدعمة بالقرآن والحديث مستخلصا القول، بقوله..

"وإنما ذكر السوابق في الحكم دون غيرها، لأنها توهم الاستقلال بوجودها ، فيكون الحكم عليها حكم على كل شيء دونها ؛ ولذلك تقول، إذا كانت سوابق الهمم لاتخرق أسوار الأقدار، فكيف بالتدبير والاختيار، الذي هو ارادتك لما تريده دون نفوذ كما تريده، وما لا فائدة له تعب عاجل، يتعين تركه على كل عاقل، كما نبه عليه المؤلف.

### 4. أرح نفسك من التدبير"

وفي الحكمة رقم 15 قد امتد ظلها ليستغرق 22 مقطعا ؛ وكل مقطع يتوالد منه مقطع تال ؛ وهكذا دواليك، والجوهر فيه هو أن الله، في تجلياته لايحجبه أي شيء ؛ حيث أدار ابن عطاء الله المعاني المولدة عبر حروف الجر والأدوات الظرفية زمانا ومكانا ؛ لأنه "أظهر من كل شيء.... بكل شيء. في كل شيء.. لكل شيء.. قبل وجود كل شيء. أظهر من كل شيء.. الواحد ليس معه شيء.. أقرب اليك من كل شيء. ولولاه لما كان وجود كل شيء". وبعد هذا التسلسل المنطقي يستخلص ابن عطاء الله النتيجة التالية

وبالمثال يتضح المقال؛ وعلى بسا المقام يتحقق المقام، كما يقول رجال الله، بمعنى أن كل تصور بلا تصديق لايعول عليه، وبمعنى أيضا علينا أن نوجه أنظارنا الى وجهتين، الوجهة الأولى، إلى حكمة من الحكم والوجهة الثانية إلى تفنن الشيخ زروق في عرضها ومناولة حسنها..

أولا - أن البناء الشكلي للحكم (حجمها -وعدد كلماته) يختلف من حكمة لأخرى، فقد تقصر عن سطر، وقد تطول إلى سطور. يقول ابن عطاء الله.

**3- سوابق الهمم**

لاتخرق أسوار الأقدار"

وهي أصغر حجما حسب القراءة المتابعة للحكم، وقد استغرق شرحها، ثلاث صفحات من "قرة العين"، ذلك أن الشارح تحكمه التفريعات المنطقية كما سنرى -فهو شغوف بالتقسيمات الثلاثية والرباعية، ويطرد ذاك في أغلب الشروحات لحكم محمولة على أجنحة التكثيف الدلالي، فكل حكمة يحملها زروق بمادة علمية وعرفانية، كما نبه على ذلك.

فالشرح اللغوي يكون سابقا على شروحات أخرى (قلت السوابق جمع سابقة، أي مقدمة، والهمم قوى النفس المنبعثة للأمور بشدة... تخرق تنفذ بقوة، والأسواروجمع سور، وهو ما يحصربه الشيء؛ استعير هنا للأقدارالمحيطة بكل شيء، وأشعر ذكر السوابق بمقابلها من المتأخرات والمتوسطات ؛ فافهم، وأنواعة ثلاثة...

-أحدها الهمم القواصر...

-الثاني الهمم المتوسطات...

-الثالث الهمم السوابق.... وهي قوى النفس الفاعلة في الوجود، بلا تردد ولا توقف، بل التي يقع الانفعال عن مجرد حصولها ؛ وهي ثلاثة أقسام

السياق تكون الحكم العطائية بمكوناتها الشعرية توازي ال "مواقف والمخاطبات" للنفري[18] مع التأكيد على رمزيتها وغنوصيتها ؛ مما يمثل خط التباين الناجم عن مستويات الخطاب الصوفي ومطابقته لمقتضى الحال، إلى جانب اختلاف المواقع الصوفية وقربها ـ أو بعدها ـ من بساط الحقيقة ورحاب الشريعة، وهو ما كان منوطا بشخصية زروق. وقد بلور هذا الموقف في قاعدة من قواعده ؛ رقم 59[19] ، محددا فيها "تعدد وجوه الحسن، يقضي بتعدد الاستحسان ، وحصول الحسن لكل مستحسن ؛ فمن ثم كان لكل فريق طريق" وبهذه القاعدة يرسم الشيخ زروق بحكمته الفصيحة عن المراد، المسلك المبين لمدارس التصوف ومصنفاتها المسرودة في القاعدة المشار اليها...

**- البنا ء التأليفي**

هناك ملاحظة واجبة الاشارة، فمن حيث ترتيب الأبواب والفصول، في كتاب "قرة العين" (25 بابا ؛ بجزأيه) واعتمادا على النسخة المطبوعة بالتحقيق والتعليق( ؟ )[20] نجد اختلافا بينا بين بعض النسخ، في ترتيب الأبواب - كمحاور لورود الحكم - النسخة التي حققها وترجمها الأب نويا والتي اعتمدناها لسهولتها بالترقيم، لكن الهيكل العام ظل واحدا في صورته وتصوره لقضايا التصوف من أول حكمة إلى آخر المناجاة ؛ ليكتمل المشروع الصوفي لابن عطاء الله السكندري ؛ وبمصنفات أخرى موازية لها، مثل "لطائف المنن" وغيره. كعلامات بارزة في تراثنا الاسلامي والعربي.

ان ابن عطاء الله ، وفي ضوء منهج واضح بنى تأليفه على خطة تراعي مستوى الخطاب المراد به المتلقي الصوفي، من رتبة البدايات الى مرتبة النهايات، مع مراعاة ما بينهما من متوسطات ؛ وهو ما نبه عليه الشيخ زروق. بقول في آخر الجزء الثاني.

وبصيغة التعجب العارف بالنتيجة الحتمية "ياعجبا كيف يظهر الوجود في العدم" أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم؟"

وإذا تأملنا هذا التسلسل الدال على القدرة والقوة في ذات الله تعالى علمنا كيف زاوج ابن عطاء الله بين مرامي البعد الصوفي وبين الغوص العقلي لادراك عظمة الحق تعالى المحجوب عن الخلق، مما ينم عن اكتناز معرفي؛ هو من خصائص الحكم، والتي اختصرت علم التوحيد في سطور، كانت مدار شرح مزدوج من صاحب قرة العين؛ استغرق صفحات سبعاً أبانت عن ثقافة الشيخ زروق في علم التصوف وفي فقه التوحيد، مع ما تخلل الحقلين من معارف أدبية، طعم بها التفسير الضافي، للأوجه العشرة التي استخلصها من الحكمة الحاملة لرقم 15، وبناء هذه الحكمة على مدار الأوجه العشرة المسلسلة بالسلك المنطقي، ندرك أبعاد الأحكام النقدية التي قدم بها الشيخ زروق لشرحه، وقد أوردنا ها نصا وفصا، للدلالة على أن أحكام الشارح القيمية ؛ لم ترسل على عواهنها ؛ وإنما من تمثل وتماه في كيان الحكم العطائية، ولابأس ان سربلها وأحاط جسدها بالتقسيمات الثلاثية والرباعية وأوجهها المتناسلة ؛ وهذه وتلك تشكل الخاصية المطردة على خريطة الرؤيا "لقرة العين" ؛ وبخاصة التقسيم الثلاثي ؛ الأمر الذي يستجيب لإثارة أكثر من تساؤل معرفي ؛ وهي ذات الخاصية التي طبعت كتابه الشهير عن "قواعد التصوف" فهو في منحاه البنائي أقرب إلى حكم ابن عطاء الله، مع الفارق الذي يميز الحكم العطائية ، حيث كان لفظ "القواعد" دالا عليها شكلا ومضمونا، وبما يطبع "القواعد" من أسلوب مباشر تقريري تعززه النقول والاحالات وأسماء الأعلام مما يجعله أقرب إلى المصنفات العلمية، وفي دراستنا عن قواعد زروق قارنا بينها وبين مصنفات صوفية، مثل "كتاب المعرفة" المنسوب لابن عربي الحاتمي[17]. في هذا

ولكل مميزاته وخصائصه، مع ذكر الفضل للسابق على اللاحق، بتحديد معطيات المضاف والمضاف اليه وكان منطلقنا -كما سبقت الإشارة- هو استكمال لإعادة النظر في الموازين التى أحكمت بقبضتها على نصوص التراث الأدبي ؛ فأبعد المتن الصوفي عن محيط الابداع، كما نحي جانبا النص الشارح لها، مطرودا من حرم النقد الأدبي ؛ إلى أن سطعت أنوار العصر الحديث، فدق أبواب المغامرة الأكايمية مستشرقون وباحثون عربا ومسلمين، وتبعهم لاحقا أدباء ومبدعون على صهوة الحداثة المنشورة الأعلام وما زالت سحب من الغشاوة على الأعين، فتنظر إلى التراث الصوفي نظرة حادة الزوايا، وكأنه دخيل على رحاب التراث الفسيح الأرجاء.

ولسنا في معرض الدفاع، عن الصوفية وما خلفوه من آثار، مطبوعة بقيمها وتفردها وتراكمات تجاربها.. فالمدرسة الصوفية هي كالجامعة لاينتسب اليها الا المبرزون ؛ من أهل العلم والخبرة بخبايا العرفان وإذا كان -لابد -من كلمة ؛ فاني أشير إلى شعرائنا وإلى أدبائنا بأن يتواصلوا، بشفافية خالصة مع المتون الصوفية النيرة، ومنها هذه الحكم اللألاءة في سماء تراثنا خاصة، وتراث الإنسانية عامة.

* * *

**هوامش :**

1. انظر : ابن مشيش - شيخ الشاذلي، زكية زونات ؟ ترجمة أحمد التوفيق -دار النجاح ص، 80 وما بعدها
2. انظر شرح حزب البر مع حزب للبحر لعبد الرحمن الفاسي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1359-1969.
3. انظر الباب الأول في مناقب الشاذلي من ص 70 إلى 103 ط 2/ 93-1314/1992 دار الفكر العربي
4. ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذلية مع الترجمة الموازية بالفرنسية - دار المشرق بيروت

La sagesse des maitres soufis - ERIC GEOFFROY

"فصل هذا الباب عام النفع ،الى قوله "بساط الأنس" ثم خاص في خاص؛ بتعيين المتحفظ من إلقائه لغير أهل من العوام ونحوهم.

ويقول في موطن آخر، مقارنا الفصل بما قبله من حيث مستوى الخطاب وفائدته العامة.

"فصل (ليس في هذا الباب ما ينفي لفظا ولا تقريرا، وهوأنفع ما سمع في بابه). ويقول أيضا في أول شرحه "للمناجاة". (وقد أتيت بالتنبه في هذه لمناجاة ممزوجا بالنص ؛ ليكون في ذهن الناظر، وأقرب لتمكن المعنى من النفس، وأيسر للتناول في المجاول، وأبعد من ان يقع الكلام فيها على سبيل الشرح والتنبيه ؛ فذهب ما يراد من كل كلمة عند تناولها بذلك، وقد ابتدأها بأن قال المناجاة).

وهكذا يبرهن الشيخ زروق على بلاغة نافذة في تفكيك وتحليل المتن الحكمي وفق للبناء التأليقي ؛ وهي كالتالي

- الحكـــــــــم 240
- الرسائل والأجوبة 4
- المنـــاجـــــــاة 39

* * *

**خاتمـة المبحـث**

ما كتبناه عبر صفحات، يمثل المقاربة المختصرة لكتاب " قرة العين" على شرح "الحكم العطائية"، والتي استغرقت ثلاثة عقود - تقريبا - من حياة زروق القصيرة، وقد أوضحنا ؛خلال معرض السياق أن الحكم، ببلاغة أسلوبها وشفافية العرفان فيها كانت مدار الأقلام، في محيط الغرب الإسلامي، من الأندلس إلى مسراتة بطرابلس الغرب، الى أن تناولها ابن عجيبة في كتابه الموسوم، ب "ايقاظ الهمم على شرح الحكم.."

# قراءة في كتاب "الطريقة الجزولية"
# من التصوف إلى السياسة

عبد اللطيف عوام*

ظلت الدراسات والبحوث في موضوع التصوف متراجعة إلى الصفوف الخلفية، بل تكاد تكون مهملة ولا تجد من يهتم بها من المختصين سوى قلة قليلة من أهل العلم والتصوف، إلا أنه منذ رسالة محمد حجي حول "الزاوية الدلائية" (1963)، وما توصل إليه من الحقائق التاريخية، وما كشفه فيها من القراءة الموضوعية للوقائع والشخصيات، دفعت بكثير من الدارسين - بعد ذلك -إلى الخوض في مثل هذه المواضيع حول تاريخ التصوف والزوايا، من أجل رفع الحجب عن العلاقة بين المجتمع وما يحيط به من السلطات الدينية والسياسية، وبذلك أخذ هذا الحقل المعرفي يتسع في الدراسات التاريخية، ويتفرع إلى مجوعة أخرى من التخصصات التي تستوجب أن يقف عندها المهتمون بالدراسة والعناية والتقويم، وفي هذا السياق تجيء متابعتنا لواحد من آخر الإصدارات في هذا الموضوع، وهو كتاب أحمد الوارث حول : الطريقة الجزولية ـ التصوف والشرف والسلطة في المغرب الحديث، والصادر عن مطبعة النجاح الجديدة بالبيضاء، سنة 2010؛ وهو عبارة عن دراسة معمقة وموسعة حول الطريقة الجزولية ومؤسسها الإمام

* باحث، أزمور.

5. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الهيئة التجارية الكبرى - مصر 1954/1373
6. أنظرها مفصلة في "كتاب الإعانة" في مقدمة التحقيق عن الرحل وتراثه بقلم المحقق، علي فهمي خشيم، الدار العربي للكتاب، ليبيا .تونس 1979/1399
7. نسخة الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1385/ك. طبعت باسم "الكناش" بإشراف د علي فهمي خشيم، دار المتشأة الشعبية للتشر، طرابلس
8. انظر: الرحلة العاشية - ماء الموائد - لأبي سالم العياشي، الطبعة المصورة عن الحجرية، ص91. وانظر الرحلة الناصرية، الرياحين الوردية،، لأحمد بن ناصر الدرعي ؟ الطبعة الحجرية ص90،
9. انظر هامش رقم 6
10. مقدمة الشيخ زروق ل "قرة العين" ص40
11. إيقاظ الهمم في شرح الحكم لأحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، الطبعة المصرية، ص 4 من الجزء الأول
12. قواعد التصوف، بإشراف محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية 1976/1396
13. فصوص الحكم بالتعليقات المستفيضة بقلم أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي لبنان، 1980/1400
14. كتاب قوانين حكم الاشراق لأبي المواهب جمال الدين الشاذلي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1961/1380
15. انظر الهامش رقم 4
16. كالرسائل الصغرى (تحقيق وتقديم بالفرkسية) الأب بولس نويا، دار المشرق بيروت.
17. كتاب المعرفة باخراج عبد الفتاح يعيد ط /دار المتنبي بيروت / باريز 1993
18. كتاب المواقف والمخاطبات للنفري، النسخة المصورة عن طبعة أرثر يوحنا أربري، دار الكتب المصرية 1934
19. قواعد التصوف ص35
20. اعتمدنا الطبعة المنشورة في جزأين من تحقبق محمود بن الشريف، وبتقديم محمود عبد الحليم - ط /دار التراث العربي للنشر - على نفقة سمو الشيخ زايد وهي زاخرة بالأخطاء- لانعدام الخبرة في قراءة المخطوطات -؛ كما أنها افتقد ت الشروط الأولية في علم التحقيق؛ مع ما شابها من أغلاط وأخطاء في بعض التعاليق والإحالات.

وفي الفصل الأول يباشر الحديث عن حياة الإمام الجزولي والمراحل التي قطعها في الطريق إلى المشيخة والصدع بالدعوة من أجل الإصلاح، إصلاح التصوف وإصلاح السلطة والمجتمع. ويتوقف عند أسلافه وأصوله وخاصة عند نسبه الشريف، ذلك أنه "قد ظهر الحديث عن شرف الجزولي في البدء بشكل سريع، ثم صار مكانه محوريا" (ص 9)، ويدقق الباحث في هذا الأمر ملاحظا الاختلاف بين الأقوال ومقارنا بين الواحد والآخر من أجل؟ إثارة الانتباه إلى أهمية النقاش حول النسب الشريف في سيرة الإمام الجزولي ومحاولة تحقيقه... في علاقته بالأزمة الكبرى التي ما انفكت تعصف بالبلاد في أيام الجزولي (ص 23).

وجزولة التي ينتسب إليها الإمام الجزولي قبيلة من البربر بالسوس الأقصى، وقد ولد بها في قرية "أيت مولاي" إحدى قرى قبيلة ايداوسملال من جزولة، في نهاية القرن الثامن الهجري 14م (ص 26)، وتوج دراساته في الكُتاب بحفظ القرآن، ليتأهل بعد ذلك إلى الدخول إلى القرويين .وهنا يفرق الباحث بين رحلتين إلى مدينة فاس، سلك في الأولى طريق القوم من دون شيخ ولا صحبة (ص 34)، وجاءت الثانية في خبر ملتبس يفهم منه خروج الجزولي إلى طنجة قصد السفر منها إلى الشرق، لكن امرأة صالحة منعته من ذلك بدعوى أن أهل المغرب أحوج إليه من أهل المشرق، وإذا به يتراجع عن قراره ويستقر في فاس (ص 40).

وفي هذه المرحلة رحل أيضا إلى المشرق مرتين قصد أداء مناسك الحج ومواصلة التحصيل العلمي، وقد أقام في مكة والمدينة وبيت المقدس (ص 38)، وفي رحلته الثانية إلى فاس عمل على استكمال دراسته الفقهية والعلمية حتى إنه "لو شاء أن يتصدى لإشعاع الفقه المالكي تدريسا وتأليفا لكان في ذلك مبرزا"، وهناك التقى بالشيخ أحمد زروق الذي أرشده "إلى

محمد بن سليمان الجزولي (807-870 هـ)، وامتداداتها شرقا وغربا، سياسيا وثقافيا..

لقد كان على الإمام الجزولي أن يتفاعل - تصوفا وسياسة -مع الواقع المحيط به ومع الظروف التي أنتجته، فإلى أية درجة حصل ذلك؟ وكيف استطاعت الجزولية أن تتبوأ هذه المكانة الرفيعة بين الطرق الصوفية؟ وما هي الأدوار الاجتماعية والسياسية والدينية التي قامت بها ؟

**1 ـ سيرة متوترة : من التصوف إلى الاغتيال**

يقع الكتاب في 360 صفحة من القطع الكبير، وينقسم إلى خمسة فصول، فضلا عن تقديم وخاتمة وملحق ولائحة للمصادر والمراجع .وقبل أن يتناول الباحث حياة الإمام الجزولي والدخول في تفاصيلها وما تطرحه من إشكالات، أخذ يتتبع، في التقديم البالغ الأهمية، الإشارات الأولى حول الإمام الجزولي وكيف تحولت إلى أخبار ثم إلى تراجم قصيرة، وتوسعت بعدها في السير المؤلفة عن الإمام الجزولي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجري، ثم ازدادت تشعبا، مع تطور الجزولية، في المصادر التي سوف تخصص له جزئيا أو كليا (ص12-13) ومن هنا يخلص الباحث إلى أن المادة المكتوبة في الموضوع تكتسب مشروعية ترجع في أساسها إلى إسهام الإمام الجزولي والطريقة الجزولية في أحداث ووقائع تاريخ المغرب الحديث، ليمتد ذلك إلى خارج زمنه الذي يبتدئ بالقرن التاسع الهجري 15م ولا يكاد ينتهي، إلى غير هذا من الامتدادات في المكان من بلاد الساحل بدكالة إلى سائر البلاد، وفي المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وهي امتدادات ذات أهمية عميقة لم تستطع تحقيقها سوى زوايا قليلة في المغرب (ص14).

أحد الدرا على الطريق الرابط بين الدار البيضاء والصويرة (ص 50)، وقد جاء يحمل القطبانية من المشرق، وكانت لهذه البلاد بركة سبعة رجال رجراجة، وشهدت انتشار الشاذلية مبكرا، ومن تلك الربوع اجتهد الإمام في الجهر بدعوته وكان له النصر والتأييد والشهرة والشعبية، وقد أسس بها مسجدا وسار على حاله في تربية المريدين (ص 49).

وكان يستقر تارة في تانكرت بايداوتنان، وتارة أخرى بأفوغال في الشياظمة. وبعد عودته من الديار المقدسة استقر في تانكرت إلى أن مات بها، وبعضهم يقول بأنه مات بأفوغال ودفن به، وهذا يعني- حسب الباحث - أن تنقلاته بين المكانين "كانت تحكمها ظروف صعبة بسبب الحرب التي فرضها الاحتلال البرتغالي على المنطقة، إلى أن وقع اغتياله بأفوغال" (ص 53) آنذاك جاء الدور على تلميذه عمرو المغيطي، المدعو بالسياف، الذي سوف يحمل جثمان شيخه في تابوت ويذهب به إلى سهل تاصروت ببلد حاحا، وظل عنده "بمنزل يقال له الرباط بروضة هناك من غير دفن، وكان إذا جنه الليل أطاف الحرس بالروضة يحرسونه من السرق، وأوقد عليه كل ليلة رداء ومد زيت بمدهم ليقوى الضوء وينتشر ويبلغ من كل الجهات إلى مسافة بعيدة.."(ص 54)، وراجع الهامش (ص 117).

وهذا ما يفسر وجود قبر للإمام الجزولي في تانكرت وآخر في أفوغال وثالث بتاصروت، التي يؤكد بعضهم أن جثمانه نقل منها إلى مراكش، ونتيجة لعدم الحسم يتحدث آخرون بأنه نقل من قبره بسوس إلى مراكش.إلا أن المقام المنسوب للإمام الجزولي سوف يظل معروفا ومزارا إلى جوار الحصن المنسوب إلى عمر السياف والمشهور باسم قلعة المريدين، ثم "إن أهل أفوغال .. اخرجوا الشيخ من قبره وحملوه إلى بلدهم بقصد التبرك فدفنوه هنالك إلى أن نقل إلى مراكش" (ص 55).

شيخ التربية الصوفية أخذا بالقاعدة : من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق" (ص41).

وهكذا كان على الإمام الجزولي أن يهبط بلاد الساحل ويستقر في أحد أشهر الرباطات آنذاك في دكالة، وهو رباط الأمغاريين في تيط -ن - فطر، وربما درس في آسفي وآزمور قبل الانتقال إلى تيط (ص 41) وهناك في تيط سوف يلازم أبا عبد الله محمد أمغار الصغير حوالي أربع عشرة سنة، إلى أن أمره شيخه بالخروج للخلق (ص42)، وهو الإذن الذي يعبر عن كمال حال صاحبه، وكان ذلك الخروج في فترة اشتداد الهجمة المسيحية على السواحل المغربية. ويخلص المؤلف إلى أن كل هذه الأحداث من حياة الإمام ترزح بثقل الأزمة الكبرى التي أصابت البلاد والعباد حينذاك، ولهذا حاول الإمام الانعتاق من الأزمة - كما ورد في عنوان الفصل (ص 43).

وهكذا ارتحل في المناطق الجنوبية بحثا عن المكان الملائم للاستقرار، ومن أجل تأسيس الزاوية. وفي أثناء هذا الطواف دخل مراكش عاصمة مملكة الجنوب، إلا أن المكان الذي شاع وذاع به أمر الجزولي هو آسفي وليس مراكش، وذلك في خلوة على شاطئ البحر، ومنها أخذ الخبر في الانتشار وظهرت فيه الكرامات وتصدر للمشيخة وتربية المريدين (ص 45) وهناك في آسفي توترت العلاقات بينه وبين أولي الأمر، مما جعل رئيس المدينة حمادي بن أبي فرحون يهدده بالخروج، وحين خرج الإمام الجزولي دعا عليهم دعوة أصابت رئيس المدينة في روحه.

وبهذا يخرج الإمام من دعوة السر إلى بناء الزاوية والدعوة الجهرية، وفي هذا نوع من التأسي بالدعوة المحمدية. وبعد ذلك استقر في بلاد رجراجة التي كانت تحظى بقداسة لدى السكان (ص 48) ومن آسفي انتقل إلى أفوغال من بلاد مطرازة أو الشياظمة بالاسم الحديث، الموجودة عند سوق

(ص 67). ويأخذ الباحث في تفصيل القول في هذه المستويات على النحو التالي :

- فالمجاهدة تكون بالتقوى وقوامها الوقوف على حدود الله والعمل بكتابه والحفاظ على سنة رسوله (ص)، وقد أوضح الجزولي هذه المسألة في عدة أحزاب ورسائل وهو منحى يدعو إلى الالتزام بالسنة والتفقه في علوم الدين، ولهذا يفتخر الجزوليون بأن طريقتهم محفوظة من طوارق المبتدعة وبوارق الكهان (ص 70). ويدخل كل ذلك في مستوى مجاهدة التقوى والاستقامة، ولها عدة أساليب بحسب المقامات كالورع والصبر والزهد الفقر والخوف والرجاء .. وعلى هذا الأساس فهي ذات سمات باطنية نفسية ، وهو ما يسمح للإمام أن يهتم بمقام الزهد معتبرا إياه الممارسة الفعلية في مجاهدة النفس ومخالفة أهوائها وعدم الاهتمام بالدنيا والتقشف في الملبس والمأكل والمسكن، وتأخذ صفة المراقبة الدائمة والتي من خلالها يقوم المريد السالك بحفظ الروح من ارتكاب الإثم (ص 76). وهكذا يتضح أن المجاهدة تسعى إلى محاربة النفس باعتبارها جزءا من عبادة الله، وتتعدى ذلك إلى تحقيق كمال العبادة (ص 79).

- وبعد المجاهدة يأتي طريق التوبة، وهو يبدأ من الحسرة والندامة والإنابة والخشوع، وقد قيد الجزولي كل هذا بشروط دينية وأخلاقية .وأول التوبة في الجزولية هو قص شعر التائب، وقد أثارت مسألة التقصيص هذه حفيظة الفقهاء، ونعتوا أصحاب الجزولي بالجهل والكفر. وقد سئل الإمام الجزولي عن ذلك وأجاب بأن حلق الشعر جائز في الشرع للتائب وغير التائب لقول الرسول (ص) : "من كانت له وفرة فليكرمها أو فلينزعها" (ص 74). ويميز بعضهم "بان طريقة الأشياخ على أربعة أقسام، منهم صاحب التقصيص وصاحب الخرقة وصاحب الوظيفة وصاحب الاسم الجليل". وفي هذا ترتبط

وبذلك تنتهي في نظر الباحث مرحلة الجهر بالدعوة ، لأن الناس قد أخذوا يرون في الإمام وأفكاره سبيلا للخروج من الأزمة، لكن الخصوم من ذوي السلطان كانوا له بالمرصاد واعتبروا نشاطه خطرا عليهم وضيقوا عليه الخناق إلى أن نجحوا في اغتياله في قلب أفوغال وذلك في سنة 870 هـ/ 1464 م. لكن هل انقطع الفكر الجزولي جراء هذا الاغتيال الشنيع؟ يمكن القول - كما سوف يتوضح أسفله - بأنه تجاوز الحدود وانتشر في عموم المغرب، وأنه سوف يحمل مشروعا إصلاحيا يتضمن دعوة إلى إصلاح التصوف وأخرى إلى التغيير الشامل في البلاد ، هذا رغم الأزمة والتضييق .

**2 ـ التصوف وضرورة الإصلاح.**

تم التطرق إليه في الفصل الثاني حين تم إرجاع بوادر مشروع الإمام الجزولي إلى فترة خلوته في آسفي، على ما يعتقد الباحث، الذي يضيف بأن الجزولية لم تكن تيارا صوفيا فحسب وإنما أيضا مشروعا متكاملا له أصول في الإرث الديني والتراث المحلي، مما يعني أن مشروع الجزولي يكتسي صبغة شمولية، وهو ما عبر عنه الباحث "بالإصلاح المزدوج" (ص 61)، أما الإصلاح الأول فهو إصلاح التصوف، ويتعلق الأمر هنا بإصلاح الطريقة الشاذلية التي اخذ بها الإمام الجزولي وانتسب إليها سندا وأصولا .وقد اعتبر المؤلف أن الجزولية بعث وتجديد للشاذلية. والسؤال هنا كيف استطاعت الجزولية أن تعمل على ذلك البعث والتجديد؟ ومن أية المواقع قامت به؟ لقد حصل ذلك من منطلق أنها تقوم على تربية النفس وتهذيبها للوصول بها إلى مستوى الصفاء الفطري وتحقيق الفناء في الله، وذلك ما تحقق من خلال إعطاء الأهمية البالغة للمجاهدة والتوبة والصحبة مع عناية خاصة بالذكر الذي يتم في الزوايا ويتقوى عن طريق التنظيم الطائفي

يقوم به جمهور الشاذلية (صص 84-87) ومما يؤثر عن الجزولية حرصها على الصلاة على النبي كما هو موجود في دلائل الخيرات "مما سوف نتطرق إليه بعد قليل" هذا بالإضافة إلى أحزاب أخرى أوقفها الجزولي على الذكر مثل حزب الفلاح وحزب سبحان الدايم، وأيضا مجموعة من الأدعية كان يدعو بها الإمام هو وأصحابه في الأوقات المناسبة (ص 92-93)، ومن هنا يتضح مدى تأثر الجزولية بالأساليب التربوية الإصطلاحية التي تذود عن الشاذلية ممثلة في الأمغارية والصالحية والرجراجية، مما يجعل الباحث يستنتج أنه - أي الجزولي - كان من أنصار التلاقح الذي حدث بين الفكر الشاذلي والتقاليد الصوفية الطائفية ؟ نسبة إلى الطايفات ؟ المغربية القديمة (ص 93).

وعلى هذا الأساس الموسوم بالتلاقح الحاصل بين الشاذلية والتقاليد الصوفية، استطاع الإمام الجزولي أن يجعل من التصوف سلوكا أخلاقيا، وبذلك ساوى في المنزلة ذاتها بين علوم الظاهر وعلوم الباطن، وهو يرى أن الجمع بين العلمين فيه ما يدفع بالعالم إلى الأرقى (ص 99). كما أنه اهتم بالتعليم إلى جانب التلقين، واعتمد في ذلك على عدة مصادر، وكان يحاضر في علوم اللغة ويُسأل في علوم الشريعة وفي العرفان الصوفي على حد سواء، وله العديد من الأقوال الحكمية في تعظيم العلم والحض على تعلم العلوم، من ذلك مثلا : "العلم دواء والجهل داء، والعلم ولاية والجهل عداوة، والعلم صفة المؤمنين والجهل صفة الكافرين" (ص 97)، وبهذا الصدد لا بد من الإشارة إلى ضياع كثير من كتب الإمام الجزولي.

وهكذا يتضح أن الجزولية من الطرق ذات المنحى السني في التصوف، ومن هنا فقد تحولت الشاذلية إلى صلة وصل بين الجزولية والمشيشية مما نتج عنه تجربة مغربية أصيلة في الفكر الصوفي المغربي، ومحاولة مغربة التصوف التي ينعتها الباحث بمحاولة الربط بين التصوف والشرف، وفيه

بالتقصيص مجموعة رسوم منها دخول الخلوة لتقوية الإرادة والإبتعاد عن الرياء، مما يعني أن السالك يملأ معظم وقته بالطاعات والعبادات (ص 75). وهكذا يتبين أن طريق المجاهدة على صلة بالتوبة والتقصيص، وغيرها من أشكال المجاهدة الظاهرة والباطنة وذلك من أجل تحقيق القرب من الله عز وجل "وعبادته حبا وخوفا، وهذا ما يعرف بالجمع بين الجلال والجمال في العبادة لدى الصوفية" (ص 800)، ويستمر ذلك إلى أن يحصل فناء الصوفي في الله تعالى.

ـ وعندما يسلك المريد الطريقة الجزولية فلا بد له من صحبة شيخ للتربية وإعلان التوبة، وما يُشترط في الشيخ هو أن يكون عالما بعلوم الظاهر وعلوم الباطن، وبتعبير الجزولي أن يكون شيخا واصلا "وهو الذي وصل إلى مقام المشاهدة وغاب في أنوار الكمال .." وان يدعو إلى الله على بصيرة. والصحبة تعني المخالطة بالمفهوم الصوفي، ومنها ما يمس الروح وما يمس النفس وما له صلة بالجسم وما يمس القلب، ولعلها ترفع النفس عن كثير من العيوب النفسية كالحسد والغضب والشهوات (ص 81) ويذكر الجزولي أن "من تأدب مع شيخه تأدب مع ربه" (ص 83)، ويذكر أيضا انه "ما أفلح من أفلح إلا بمجالسة من أفلح، ولا هلك من هلك إلا بمجالسة من هلك". ولهذا فإنه عن طريق مخالطة الخصوص يتم الفوز باكتساب العلم وصفاء القلب وسلامة الصدر (ص 82)، وفي شان هذه الصحبة ما انفك الجزولي "يحث أصحابه على مجالسة الأبرار وتفادي الفجار.. (وأن) من جالس الأبرار استنار قلبه، ومن استنار قلبه جلا روحه" (ص81).

ـ ولا بد من تسجيل أن من أهم المظاهر الجزولية والترقي في مقاماتها هناك الذكر، وهو يكون بالتعظيم لله وبالصلاة على رسوله (ص)، وذلك في سائر مراحل الطريق، وقوام الذكر الهيللة (لا اله إلا الله) وذلك على غرار ما

(ت 914 هـ) الذي صاحب الجزولي وكان من الملازمين له والذي فتح له الطريق واخذ بعده عن السهلي، وهو ينعت بالشيخ الكامل وشيخ الشيوخ وأستاذ الأكابر، كما ينعت أيضا بالقطب .وقد ورث التباع حال شيخه الجزولي وورث معه - باعتراف رفاقه - الزعامة وعمل على نشر الطريقة الجزولية بشتى نواحي البلاد ، وحاول الحفاظ على تماسك الطائفة التي امتد نفوذها إلى فاس (ص 132)، وهو معدود في رجال مراكش السبعة .ويحتل المرتبة الثالثة أبو العباس الحارثي الذي بلغ في الجزولية مقام الولاية الأولى وصار من أهل العرفان (ص 135)، وضريحه بزاويته خارج مدينة مكناسة الزيتون. أما الرابع فهو الحسن أجانا المنتمي إلى اولاد السباع والذي يوجد قبره بتاجملت على وادي اللبن قرب بلاد الفراوة مما يلي هوارة) الحياينة) (ص 136).

هؤلاء الأربعة هم أشهر الأصحاب، لكن الباحث من خلال تنقيبه في المصادر يتقصى آثار عشرة آخرين من الأصحاب الكبار الذين يتميز كل واحد منهم بدرجة أو درجات من القرب إلى الإمام الجزولي، وبذلك يصبح عدد الفئة الأولى أربعة عشر يحتلون حيزا من عشرين صفحة (صص 127- 146).

أما **الفئة الثانية** فيندرج ضمنها أصحاب آخرون دلت بعض القرائن على أنهم أدركوا الشيخ وأخذوا عنه، رغم أن المصادر لم تدرجهم ضمن أصحابه، وعددهم خمسة عشر، وهم بدورهم يتتبعهم الباحث بالتدقيق والتفصيل على امتداد عشر صفحات (ص 146-156) والى جانب هؤلاء وأولئك تأتي الفئة الثالثة وهم الذين أدركوا الإمام الجزولي، ويعمل الباحث على تتبع أسمائهم الخمسة عشر مع أماكن دفنهم في صفحة ونصف الصفحة.

صارت الزاوية دارا للذكر والإحسان والتعليم والضيافة والإطعام والإشفاء ورد المظالم، وأيضا وأساسا للدعوة إلى الجهاد (ص 288) وكان على الجزولية أن تجدد في الشاذلية نظرا لما أصابها من الجمود، وذلك حين تحولت هذه الطريقة إلى طريق للعامة أكثر منه إلى طريق للخاصة ، فما هي سمات التجديد الذي أدخلته على المنزع الصوفي في المغرب؟

إن المؤلف يعمل على تحديدها في ثلاث، أولاها هي الاستناد على الشاذلية من منطلق أنها تحيل على التصوف المشيشي، وفي ذلك ربط للتصوف بالشرف وتجسيد لمحبة رسول الله (ص)، ولمحبة الأشراف. والثانية تتجلى في اعتماد الجزولية على التربية الصوفية، من جهة في الاعتناء بالتوبة ومن جهة أخرى في الاهتمام بالعمل ورأسه الذكر، ولهذا تتخذ المنحى السني في التصوف .بينما تتمثل الثالثة في كون الجزولية فلسفة مستلهمة من التراث الفكري المغربي، ولذلك فهي منفتحة ومواكبة لمستجدات العصر.

وإذا ما حاولنا تتبع الامتدادات الروحية للجزولية، فإننا نجدها تتمثل - انطلاقا من مشروعها السالف الذكر - في استهوائها واحتضانها لكثير من العاطفين سواء كانوا من أقرب الناس إلى الإمام الجزولي أو من المتشوفين إلى التصوف (ص 126)، مما جعل الطريقة تتجدد ويكون لها امتداد على مستوى الطائفة.

وكان للشيخ الجزولي أتباع من سائر النواحي في المغرب، ويعمل الباحث على تصنيفهم إلى ثلاث فئات :

**الفئة الأولى** وتضم كبار الأصحاب، ويأتي على رأسهم الصغير السهلي (ت 918 هـ)، وهو كبير أصحابه، وقد تصدر للمشيخة في زاويته في خندق الزيتون) قبيلة الحياينة (شمال مدينة فاس، ويأتي بعده عبد العزيز التباع

### 3 ـ دلائل الخيرات ومكانته في المغرب والمشرق.

ما دمنا قد أشرنا إلى كتاب دلائل الخيرات للإمام الجزولي، فان الباحث حرص على إدراجه ضمن كتابه في الختام كملحق (صص 291-335 )، فما هو هذا الكتاب وما هي الظروف التي ألفه فيها؟ وما هي مكانته بين كتب التصوف الشاذلي؟

تأتي أهمية كتاب الدلائل من المكانة التي يحتلها الذكر - كما تحدثنا عنه سابقا - في الطريقة الجزولية، شأن الطرق الصوفية الشاذلية. وقد جاء تأليف الإمام الجزولي لهذا الكتاب من أجل تهذيب النفس وتوجيه السلوكات الروحية، وكتبه في جامع القرويين وساعده في ذلك ما كانت تتوفر عليه فاس من الخزائن العلمية التي أنشأها المرينيون (ص 35). وكما هو معلوم فإن الدلائل يختص بكثرة الصلاة على الرسول الكريم، لأنه كان من ديدن الشيخ الجزولي الصلاة على رسول الله (ص) معتبرا إياها "من أهم المهمات لمن يريد القرب من رب الأرباب"، حتى إن طريقته في التصوف اعتبرت مبنية على كثرة الصلاة على النبي عليه السلام (ص 87)، مما يعني انه كان على محبة عظيمة للرسول (ص)، من موقع أن السادة؟ الشاذليين رضي الله عنهم مخصوصون بزيادة محبة فيه صلى الله عليه وسلم ، ولأن طريقتهم مبنية على كثرة الصلاة على النبي(ص)" (ص 33)، وهو طريق جليل واضح الأنوار والبراهين، وقد ذكر الإفراني بأن رب العزة تبارك وتعالى قال في خطاب للجزولي "قد فضلتك على الأولياء بكثرة صلاتك على حبيبك صلى الله عليه وسلم" (ص 88).

والعنوان الكامل للكتاب هو "دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار"، وفيه يصوغ التصليات والتسليمات ممزوجة بأسماء النبي الكريم وصفاته ومعجزاته انطلاقا من الموضوعات

يبدو أن هؤلاء الأصحاب ساهموا في اتساع نطاق الجزولية، ونشرها في مختلف أرجاء المغرب، رغم أن المجال الذي تحرك فيه الجزولي كان في منطقة الساحل برجراجة وحاحا وايداوتنان، وهذا هو ما ينعته الباحث بالامتداد الأفقي (ص 158)، بينما جاء انتشارها عن طريق ما تناسل منها من الزوايا التي كان لها شيوخ وأتباع متميزون، ومنها ظهرت التباعية الجزولية والأجانية الجزولية والسهلية الجزولية، وغيرها من الطرق الصوفية اللاحقة مثل العيساوية والدلائية والريسونية والبقالية والرحمانية والوزانية والشرقاوية وضمنها القاسمية والحمدوشية، وهذا هو الامتداد العمودي. وبذلك اعتبر الشيخ الجزولي"إمام الطائفة المغربية" برمتها، وتأكد بأنه مجدد الشاذلية "وإليه تنتهي أسانيد الطرق الصوفية بالمغرب" (ص 160)، وتمثل الامتداد الثالث في اتساع نطاق "حزب" الجزولي، الذي تشكل من كبار الأصحاب الجامعين بين العلم والعرفان، وممن حافظوا للطائفة على الأتباع والخدام (ص161) وقد جمعت الجزولية في العلم بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة، وفي العمل بين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر، وفي العبادة بين الجلال والجمال (ص 288)، ولاتكتمل الجزولية إلا باستحضار الجانب الباطن فيها لأنه موطن الإبداع الجزولي.

وعموما فإن شعار هؤلاء الأصحاب هي الطريقة الجزولية القائمة على تلاوة أحزاب الجزولية وفي مقدمتها دلائل الخيرات، حتى أن الباحث ينعتهم بطائفة الدلائل، ويذهب إلى انه يجوز الحديث عن عصر الدلائل في تاريخ التصوف المغربي .وقد تميزت هذه الطائفة كذلك بإيمانها القوي بالمشروع الإصلاحي للجزولية والمتمثل في إصلاح الفكر الصوفي وإصلاح الوضع القائم في البلاد (ص 162)، ذلك الإصلاح الموصوف بالإصلاح المزدوج.

وكان الغرض من الدلائل هو جمع المروي من ألفاظ الصلاة والسلام على النبي (ص)، عنه وعن غيره من فضلاء أمته والاقتداء بهم والتبرك باتباعهم (ص 90)، حتى قال أحد المريدين : سمعت الشيخ الجزولي يقول :قراءة دلائل الخيرات في حق أتباعنا وتلامذتنا أبلغ في الثواب من قراءة غيرهم له .وواضح أن التصليات الواردة فيه محذوفة الأسانيد من أجل تسهيل حفظها على القارئ ، إما مجموعة أو مجزأة ثلاثة أثلاث أو أربعة أرباع.. (ص 91).

وتقدم أنه ألف الدلائل في الحضرة الإدريسية قبل الرحلة إلى المشرق، لأنه حين إقامة الشيخ الجزولي ثلاث أو أربع سنوات في الحرم الشريف النبوي، كان يعتكف على قراءته (ص 39-30)، وذهب بعضهم أن سبب تأليفه له "..انه شاهد من امرأة بفاس أمرا عظيما من خرق العادة فسألها بم بلغت هذا، فقالت بالصلاة على النبي (ص)، فعكف على الصلاة عليه (ص)، وجمع كتابه المذكور"، وزاد بعضهم شرح هذا الأمر الخارق بالقول بأنه مرّ بامرأة فوجدها تطير في جو السماء فسألها بم نلت هذه المرتبة فقالت بكثرة الصلاة على النبي (ص). وأضاف بعض المشارقة روايات أخرى بخصوص هذا الموضوع، إلا أنها كلها تدور حول وقوع الأمر الخارق من امرأة أو صبية ويأتي السؤال بم نلت ذلك، وبعده الجواب بكثرة التصلية على الرسول (ص34) وذكر أحد العلماء أن الشيخ الجزولي لما ألف كتاب الدلائل كان يجعله على رأسه كالتاج ولا يفارقه (ص 113)، كما أن المجاهدين -وخاصة الخيالة - كانوا يتقلدون دلائل الخيرات (ص120) وأصح نسخة من دلائل الخيرات وأعلاها هي النسخة السهلية، وهي للشيخ الصغير السهلي كما ذكر صاحب سلوة الأنفاس (ص 128)، ومعلوم أن الصغير السهلي هذا يأتي على رأس أصحاب الجزولي الكبار، والمصنفين ضمن الفئة الأولى (ص 127).

المطروقة في كتب السير، مما يؤكد أنه كان على اطلاع عليها (ص 35)، وهذا الاهتمام بالتصلية يتجلى في ما جمعه الشيخ الجزولي من الأحزاب المشتهرة في بلاد المغرب بين أهل الذكر، ومن أشهرها دلائل الخيرات (ص 89)، الذي هو خاص بالتصلية -كما تقدم- بينما تجمع الأذكار بين التصلية والاستغفار والتصلية والتهليل والتنزيه والاسم المفرد، كما في الحزب الكبير، حزب سبحان الدايم (النص في ص 220-221)، والحزب الصغير الذي يحمل اسم حزب الفلاح (النص في ص 216). هذا علاوة على بعض الأدعية التي كان يدعو بها أتباعه في الأوقات المناسبة (ص 92-93)، ومن هنا امتازت الجزولية "بالمحبة الصادقة في النبي الكريم، والإكثار من الصلاة عليه والتسليم".

وفي (فصوص الحكم" يجعل محيي الدين بن عربي (ت638 هـ/1240م) الأنبياء كلهم كلمات، ولهذه الكلمات منازل ولكن دون منزلة محمد (ص) لأنه يجسد "الحقيقة المحمدية"، وذلك لما يتميز به في الشريعة الإسلامية، ولأن جسده حادث وروحه أزلية. وهو يعتبر من الناس وليس منهم، من الناس لأنه مخلوق وليس منهم لأنه يُفيض الوجود على الناس، ولعله العمد الذي أقام عليه الله قبة الوجود[1]. وهكذا أخذت الطرق الصوفية التصلية في اعتبارها، وجعلتها الطريقة الجزولية ضمن أورادها وأذكارها، بل القطب الذي تدور عليه هذه الأذكار مثلما فعل الصوفي القطب عبد السلام بن مشيش في كثير من أوراده، التي نورد منها هذه الصلاة المشيشية : "اللهم صل على من منه انشقت الأسرار، وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق وتنزلت علوم آدم بأعجز الخلائق، وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه سابق ولا لاحق، فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة، ولا شيء إلا وهو به منوط، إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط"[2].

ولأهمية الدلائل يقدم الباحث جردا - دقيقا وموثقا ؟ بالشروح التي كتبت عليه تعليقا وتلخيصا وتفسيرا وما وضع من الحواشيصعبر سبع صفحات (ص 200-207)، هذا بالإضافة إلى ما أثِرَ عن الدلائل من الحكايات والروايات، وما مدح به هذا الكتاب المبارك نظما، وهو كثير يقدم منه الباحث بعض المختارات (ص208-211)، ويضيف مجموعة من المناقب المأثورة عن الصوفية والعلماء في حق الدلائل، وذلك مع اهتمام مماثل بأحزاب الجزولي الأخرى كالحزب الكبير والحزب الصغير وغير ذلك من الأدعية والأقوال (ص215-207). ومن هنا جاز الحديث عن عصر الدلائل في تاريخ التصوف المغربي كما تقدمت الإشارة[3].

## 4 ـ موقع السياسة في المشروع الجزولي.

يذهب الباحث للتعريف بالمشروع السياسي الذي اضطلعت الطريقة الجزولية بحمله على عاتقها، وبكلمة واحدة فإنه يتمثل في تغيير نظام الحكم، وقد كان ضعيفا وعاجزا مما سمح للغزو المسيحي بالسيطرة على البلاد والعباد في أواخر العهد المريني (ص 103) ورغم انعدام النصوص الصريحة حول مشروع الإمام الجزولي لإصلاح الوضع السياسي في البلاد، فإن الباحث يقدم العديد من القرائن على ذلك، من بينها أن الوضع القائم كان يتصف بالفساد، وأن النظام السياسي المريني الحاكم في فاس قد أثبت إفلاسه، مما أعاد إلى الظهور النزاع بين القبائل والعشائر، وبرز معه الصراع بين الرؤساء والأعيان الذين اخذوا يستغيثون بالقوى الاستعمارية للاحتماء بها دون أن يجدوا في ذلك أدنى غضاضة، كما حدث في آسفي و آزمور .ولم يبق للمجتمع سوى اللجوء إلى الزوايا للتخفيف من حدة الأزمة. وهذا ما نجح فيه الأمام الجزولي بآسفي ؟ حسب رأي احمد بوشرب -حيث كان الإمام بطلا

ولشدة اهتمام الجزوليين بالذكر، وخاصة الصلاة على الرسول عليه السلام، جاء اهتمامهم بدلائل الخيرات. واهتم به غير الجزوليين أيضا، وظهر الاعتناء به في القراءة وفي الرواية والنسخ والشرح والتحليل منذ أيام الجزولي إلى هلم جرا. وهكذا اتخذه الجزوليون وردا أساسيا لهم، ووضعوا لقراءته قواعد خاصة، وفضلوا قراءته كاملا من يوم الجمعة، "يشرع فيه من أول النهار ويختمه قبل الزوال"، ويمكن قراءته ثلثاً في كل يوم ليختم في ثلاثة أيام، ويظل يوم الجمعة خاص لختمه كله (ص 176). وفي النسخة السهلية جاءت تجزئته بالأحزاب والأرباع والأثلاث، وسار على هذا التقسيم غير الجزوليين حتى انتشرت قراءة الدلائل في سائر الأقطار الإسلامية "شرقا وغربا وعجما وعربا وفي الحرمين الشريفين وبيت المقدس.."، وفي هذا الموضوع قال حاجي خليفة في كشف الظنون "وهذا الكتاب آية من آيات الله في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام، يواظب بقراءته في المشارق والمغرب، لاسيما في بلاد الروم" (ص178). وورد عند بعض المعاصرين أن الهادي بن عيسى اطلع لدى الشيخ التباع على نسخة من دلائل الخيرات وعلى ظهرها بخط الجزولي ما نصه :

كتبت كتابي قبل نطقي بخاطري    وقلت لقلبي أن ت بالشوق أعلـــم
فسلم عليهم يا كتابي وقل لهم    مقامكم عندي عـزيز مكرم (ص 90)

وكان كثير من الصوفية يواظبون على قراءة الدلائل إلى الآن .وجعلوا لقراءته أمكنة مفضلة منها ضريح صاحبه في مراكش، ثم المساجد والجوامع وضمنها جامع القرويين .وكان يُتلى بطرق إيقاعية تدخل في فن الإنشاد والأمداح، وبفضل القراءة تعددت الروايات، وانعكس كذلك على مختلف الطبعات (ص180-181) ومن هنا تعددت نسخ الدلائل وتنوعت عبر العصور، وانتقلت النسخ المخطوطة إلى معظم مكتبات العالم مثل باريس والفاتيكان واسطنبول ولاهور ومدراس وأكسفورد وكامبريدج (ص 196).

شعر التائب". واعتقد بعضهم كما يقول الباحث أن الخضرية تمهيد منه للفاطمية (ص 114)، فكيف يمكن استيعاب وفهم هذه القضية التي سوف يجعلها الشيخ أحمد زروق مدخلا لنقد المشروع الجزولي؟

وبهذا تتوضح الحمولة السياسية القوية للمشروع الإصلاحي لدى الإمام الجزولي بما هو ينتمي إلى قاموس العمل الديني السياسي، وقد استعان الجزولي بالنسب الشريف لتأطير ما هو سياسي من أجل بلوغ السلطة وتغيير الأوضاع "ودولتنا كانت الأمم الماضية تدعو أن يلحقوا بها... ودولتنا دولة المجتهدين المجاهدين في سبيل الله القاتلين أعداء الله، ملوك الأرض كلها تحت يدي وتحت قدمي.." (ص 115)، وجاء انتسابه إلى آل البيت ليجعله يلقح مشروعه الإصلاحي، ويكون بمثابة قاعدة لطموح سياسي مضمر (ص 116)، وإذا بالجزولية تبلغ ذروتها المتمثلة في الجمع بين التيار الصوفي والانتماء إلى آل البيت، وتلك؟ فرصة لتغيير البنية القديمة للدولة المغربية التي ظلت تقوم على أحلاف القبائل المكونة لها؟...، ولهذا كان على الدولة المرينية أن تقوم بحدث الاغتيال (ص 117).

واستكمالا للمشروع الإصلاحي لا بد من الوقوف عند الدعوة إلى الجهاد التي حظيت ببالغ الأهمية فيه، والأمر هنا ينصرف إلى مقاومة الاحتلال البرتغالي والاسباني للسواحل المغربية، وتدل بعض الأخبار أن الإمام الجزولي جاهد بنفسه البرتغاليين وأنه ربط بين جهاد النفس والجهاد في سبيل الله. وقد أرجع بعضهم شهرته في التصوف إلى اعتباره الجهاد عاملا حاسما -وخاصة الجهاد المسلح- في مقاومة الغزو الصليبي، وهو ما يرى فيه آخرون السر في نجاح الجزولية، وخاصة في أفوغال التي كانت مسرحا لجهاده، وكان يحج إليها الناس لأخذ الدروس في الجهاد وليس لأخذ الدروس في التصوف فحسب (ص 118-119).

من؟ أبطال الإسلام المتشددين الزاهدين؟، ويؤكد على هذا أيضا بول باسكون، بينما يرى جاك بيرك أن الإمام انتقل من المجال الديني ليحمل مطلبا سياسيا واجتماعيا (ص 104)، وذلك كله من خلال الالتزام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولهذا ضاق به حاكم آسفي حمادي بن أبي فرحون وأخرجه من المدينة، كما سلفت الإشارة، وسوف يتعرض للتضييق والاغتيال، وبهذا الخصوص فإن الإجماع حاصل على أن المرينيين وأعوانهم هم من قام بذلك، لأن الإمام كان يطمح إلى التغيير الشامل من خلال المبدأ المذكور حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مقرونا بشعارات ذات حمولة سياسية مثل المهدوية، وهنا يتساءل الباحث هل بالفعل ادعى الإمام الجزولي المهدوية (ص106)؟ ويجيب أن من علامات المهدي المنتظر أن يكون من أصول شريفة من سلالة فاطمة الزهراء (ص 116)، وقد صور الجزولي نفسه بأنه المهدي المنتظر واعتقد الناس فيه ذلك، بينما تفيد الأدبيات الباطنية أن المهدي المنتظر - من منطلق أن المهدوية هي خاتمة الولاية - يكون من ذوي الشرف والجاه مثل الإمام الجزولي، وذلك لأنه "قهر أهل زمانه.. أهل العلم الظاهر وهم الفقهاء.."، وعليه فقد "ورث القطبانية بهذه البلاد" (ص 109). وإذا تساءلنا ماهو المكان الذي سوف يخرج منه المهدي المنتظر؟ فالجواب بدون شك هو ماسة لما تحتله من قداسة في المخيال السياسي المغربي. إلا أن الباحث يعمل على دحض هذا الرأي من خلال التحقيق في انتقال الجزولي إلى ماسة، ويعالج هذا الاسم بدقة تاريخية مما يجعله "رماست" (ص42-112).

وبعد المهدوية والدعوة الباطنية تأتي صلة الجزولي بالخضرية، ويتم التأكيد أن للخضر حضورا مكثفا في سيرة وأخبار الإمام الجزولي الذي كان "يرى أن الخضر حي باق، وأنه يلقاه ويكلمه، وأنه نبي وعنه أخذ الإذن بقص

ضمن البدع ووصفه وأصحابه بالجهل والفساد والخروج عن الحق ، وقد ظل هذا الأخير يحمل ذلك التابوت طيلة عشرين سنة إلى أن لقي حتفه مقتولا سنة 890 هـ (صص 139-232).

وبعد وفاته دفن إلى جوار الإمام الجزولي، ولما حفر الأمير السعدي قبر الجزولي وجده هذا الأخير على الحالة التي دفن عليها، لم يغير طول الزمان شيئا من أحواله، وكذلك قيل عن المغيطي انه وجد على حاله بعد حفر قبره (ص 259). إلا أن شرارة هذا التمرد لم تنطفئ بمقتل المغيطي، لأنه سوف تتلوه حركة أخرى بطلها سعيد بن عبد المنعم (ص 236)، وهو من كبار شيوخ الطريقة الجزولية في عصره وبلغ في التصوف مستوى القطبانية. وكان والده عبد المنعم صاحب الزاوية المشهورة بايت داود في حاحا (صص 236-153)، مما يعني أن هذه البلاد ظلت تستقطب الأنظار بعد وفاة الجزولي مدة طويلة.كما واصل أتباع الطائفة نشاطهم الجهادي فيها، وفي سائر النواحي.

وأصبح تحرير الثغور المحتلة من صميم العمل السياسي للطائفة الجزولية، وفي هذا تعاون الجزوليون مع الحركات الجهادية الأخرى من جيوش السلطات الحاكمة، مما جعل الباحث يستخلص من ذلك أن نظرتهم إلى الجهاد كانت "توحدية شاملة"، لأن الخصم مشترك ولأن الخطر ضد البلاد والدين، ولم يكن العمل الجهادي لديهم مقتصرا على الصراع المسلح والتطوع لحمل السلاح وتدريب الفقراء على فنون القتال، وإنما شمل أيضا التعليم والتلقين لمبادئ العقيدة من منطلق أن لا جهاد بدون إيمان (ص 238)، وهذا المبدأ نجده لدى معظم الحركات الجهادية في بلاد الإسلام

وفي هذا الشأن يعيد المؤلف إلى الأذهان أن الصوفية من الطائفة الجزولية هم الذين أشاروا على الشريف السعدي محمد القائم بأمر الله بقيادة

واستنادا إلى أقوال الإمام الجزولي يؤكد الباحث بان الجزولية حاولت تأطير العمليات الجهادية الشعبية تجاه الاحتلال الإيبيري للمغرب منذ عام 1415 م (ص 119) ، ويعمل الباحث في الأخير على تلخيص مشروع الجزولي بأنه "نبه إلى مشاكل البلاد الاجتماعية والسياسية وتكالب الدول الاستعمارية على المغرب، فرفع لواء الجهاد وسعى إلى المنافع العامة من إطعام وتعليم ورد للمظالم، ولم يخف سعيه إلى الرئاسة" (ص 120)، ولم يغفل الدعوة إلى حماية النفس والذات وأيضا البلاد والدين .إنها الدعوة من أجل الدنيا والآخرة، حيث تعمل الجزولية على التوحيد بين الجهاد الأصغر (محاربة الكفار) والجهاد الأكبر (مقاومة النفس) (ص121).

وبعد اغتيال الإمام الجزولي قام تلميذه ومريده عمرو المغيطي المعروف بالسياف (ت 1485/890) بإخراج الشيخ من قبره وحمله في تابوت واستقر في قلعة المريدين مطالبا بالثأر لشيخه، وقد حظيت ثورته بشعبية واسعة وامتد صداها إلى دكالة الكبرى وحاحا والشياظمة وهسكورة وسوس، وكلها مناطق نفوذ للجزولية (ص234). واستمر المغيطي على تلك الحال يقاتل الفقهاء الذين اغتالوا الشيخ، بل إنه قاتل الناس أيضا من أجل أن يقوموا بالصلاة. وكانت حركته عنيفة ودموية لاعتمادها على الحديد والنار ضد أولائك الخصوم، مما أساء إليها وأفقدها شعبيتها.

والمغيطي هذا يحتل الرتبة العاشرة ضمن الأصحاب الكبار للإمام والمصنفين في الفئة الأولى، وينسب إلى مدينة تسكدلت، وهو من أهل الأحوال. وكان يأتي إلى الشيخ "بألواح فيها كلام منسوب إلى الخضر.."، ويعرف بالتدين وله المشيخة في التصوف، لكن الكثيرين من فقهاء فاس تصدوا له ولحركته وحكموا عليه هو وأتباعه بالردة والكفر والضلال، واقتفى أثرهم الشيخ احمد زروق (ت 899 هـ/1493م)، الذي صنف دعوة المغيطي

الجهاد وفي المجال السياسي، وتحالفوا مع أشراف تاكمدارت في تأسيس الدولة السعدية الشريفة، ولعل أتباع الجزولية يفتخرون بأن الفضل في قيام هذه الدولة إنما يرجع إليهم.

وانطلاقا من العلاقة بين الجزوليين وهؤلاء الأشراف السعديين جاء اختيار الجزولي ضمن سبعة رجال مراكش من قبل محمد الشيخ السعدي الأصغر، ومنذ تلك الفترة استمر حضور الأمام على ذلك المقام إلى العهد العلوي (ص 252)، بدءا بالسلطان مولاي إسماعيل الذي عمل على إحياء طواف سبعة رجال مراكش وصولا إلى عهد الحسن الثاني الذي أعطى الأمر بصنع الرداء الذي يغطي التابوت، وقد تم ذلك الصنع في فاس، وأيضا إلى عهد محمد السادس الذي ترأس حفلا ليلة عيد المولد النبوي الشريف في مارس2007 ، بضريح الإمام الجزولي (ص 256).

وعلى هذا الأساس اعتبرت الجزولية من رموز الدولة الوطنية، التي تؤرخ لبداية وسيادة حكم الأشراف في تاريخ المغرب الحديث (ص 257).

### 5 ـ الامتداد الثقافي للجزولية.

بالموازاة مع ذلك كان للجزولية امتدادها الثقافي، ويتمثل هذا الامتداد في المكانة الرفيعة التي يحتلها التصوف الجزولي، وكذلك في الحضور المستمر للإمام عند الخاصة والعامة، والمصحوب بكثير من المناقب المروية حوّل الجزولي نظما في الأشعار وسردا في الكرامات. وهنا يمكن الإشارة إلى أنه من الكرامات التي احتلت مكانة مرموقة في حياة الشيخ تلك التي رويت حول ظهوره في رباط آسفي ومواجهة رئيس المدينة ابن أبي فرحون، والأخرى المروية من قبل عائلته، حينما كان في المشرق لأداء مناسك الحج ومكث هناك سبع سنين وحينما رجع وسأل أهله اخبروه عن رجل كان يحسن إليهم

الحركة الجهادية في سوس، وكان أتباع الإمام الجزولي يجاهدون معهم ويتشيعون لمباركة خطواتهم الجهادية، وهؤلاء هم الذين وقفوا إلى جانب الأمير احمد الأعرج في مراكش حين انفصاله عن السلطة المرينية-الوطاسية، وقد راهن الأشراف بدورهم على أهمية هذا التحالف في تنفيذ المشروع السياسي للجزولية وتحرير الثغور المحتلة وتوحيد البلاد، وسوف "ينجح التحالف في تحرير معظم الثغور المحتلة وفي بناء دولة وطنية في مستوى الدول الكبرى.. " (ص 242)، وذلك في القرن العاشر الهجري 16 م .وعلى هذا الأساس احتضن الأشراف الحركة الجزولية، بل اتخذوا من مقام الجزولي في الشياظمة عاصمة لهم، وحين وفاة الأمير القائم بأمر الله دفن إلى جوار الشيخ الجزولي (ص 243)، وما إن دخل الأمير أحمد الأعرج مراكش حتى عمل على نقل جثمان الإمام الجزولي إلى عاصمة الجنوب، وصارت المركز الرئيسي للطائفة الجزولية .وقد حاول الباحث مناقشة ذلك وخلص إلي رأي مبني على المنطق التاريخي، وهو أن نقل جثمان الإمام الجزولي إلى مراكش كان من ضمن سياسة الأشراف القائمة على التحالف مع الجزوليين (صص 246-247) وقد لقي هذا العمل "نقل الجثمان" الترحيب بين صفوف الأولياء الجزوليين، وكان الشريف السعدي على دراية بمدى نفوذ الإمام الجزولي والأولياء الجزوليين في نفوس المغاربة، مع العلم أن هذه الطائفة قد قامت بدور أساسي إلى جانب الشريف أحمد الأعرج السعدي من أجل إعادة توحيد البلاد، وهو ما يمثل الشق السياسي في مشروع الإصلاح المذكور(ص 249).

وهكذا يمكن القول بأن الإبداع الجزولي في التصوف قد اعتنق زمن صاحبه، وزمن الأصحاب والأتباع، المشروع الإصلاحي في الفكر الصوفي نظرا للوضع القائم في البلاد، وعملوا جاهدين على إتمام مشروع الشيخ في

وهامش، ويمكن القول إنه ليس هناك مصدر أو مرجع حول الجزولي لم يتم الاطلاع عليه والتنقيب فيه)؛ أن يقدم لنا، وبكثير من الاجتهاد والصبر، تاريخ الطريقة الجزولية، وذلك في شخص الإمام الجزولي وما قام به من رحلات في طلب العلم إلى أن استقام عوده ونضج من خلال الاستقرار في رباط تيط عند الأمغاريين، ثم في رباط آسفي، إلى أن حمل على عاتقه تجديد وإحياء الشاذلية ومواجهة الطرق التقليدية والبدعية .وقد كان على الباحث قبل الحديث عن التجديد في التصوف أن يبسط القول في أصول الشاذلية لنقف بالفعل على مدى التجديد الذي أدخلته الجزولية على البنيات التقليدية للتصوف، وحينما نعلم أن الجزولية نفسها تقوم على المجاهدة والتوبة والصحبة والذكر فلا بد أن لهذا المبنى أصولا في الشاذلية يرجع إليها. وكان أبو الحسن الشاذلي انتقل من المغرب وعاش في تونس ثم توفي في مصر، فإذا بالشاذلية بعد وفاة صاحبها تعود إلى المغرب. وبهذا الصدد نتساءل كيف التقى بها الإمام الجزولي :هل في طريقه إلى طلب العلم في فاس أم في طريقه إلى المشرق وأداء المناسك أم عندما استقر في رباط تيط عند الامغاريين (بغض النظر عن شجرة السند)؟ وقد كرر الباحث الإشارة إلى ذلك التجديد ولخصه في تخطي البنيات التقليدية القائمة على التعصب القبلي والعشائري، ويتم تجاوز ذلك باحتضان الدعوة إلى التنوير الذي يمكن توضيحه بمثال من كلام الجزولي نفسه حين سئل مرة : يا سيدي من أين يأتينا الوسواس ؟ فأجاب سائله : "يأتيك من جهة الشيطان، والشيطان يأتيك من جهة الجهل، والجهل يأتيك من قلة التعليم.." (ص 99)، وفي هذا الجواب ابتعاد عن الأفكار التقليدية وحث على العلم ودفع إلى التنوير وإلى استخدام العقل. كما أنه عمل على اتخاذ محاربة النفس باعتبارها جزءا من عبادة الله بما هي سعي إلى تحقيق كمال العبادة (ص 79)، وذلك من منطلق العناية برب الأرباب، وبالله وصفاته.

وآخر كان يسيء إليهم، فدعا للمحسن فأصابه الخير هو وأبناؤه، بينما تضرر المسيء هو وأولاده، ومنها أنه وجد كما هو على حاله التي دفن عليها لأول مرة لما حفروا قبره لنقله إلى مراكش)ص(258، وأن رائحة المسك تفوح من القبر من كثرة صلاته على النبي (ص) (ص 261). وتجسدت كل هذه المناقب في الأشعار المنظومة في حق الإمام مدحا وتمجيدا وتبركا، وفي التبرك بتربته وبالمقامات المنسوبة إليه في فاس وآسفي وحاحا بوادي تانكرت ومراكش وأفوغال.

وهكذا أضحت سيرة الإمام الجزولي منهلا خصبا تتغذى عليه المخيلة الشعبية، كما يتغذى عليها الباحثون عن الخوارق والكرامات، وانعكس كل ذلك في الإبداع على ضريح الإمام الجزولي بمراكش، الذي أصبح معلمة فنية رفيعة، مما زاد سيرة الرجل غنى وحيوية (ص286). وكما يذهب الباحث عن حق فإننا ومن خلال "الأخبار المتداولة في الكتب أو على الألسن، منظومة أو منثورة أو على شاكلة الخوارق والكرامات، تحكي من خلالها كلها بأن الجزولي كان وليا كبيرا، وأن حضوره في التاريخ ظل قويا" (ص 12)، ذلك أن الطريقة الجزولية بشهادة كثير من الدارسين هي الطريقة الأولى والكبيرة في الشاذلية في المغرب، فما مدى ما أصابه المشروع الجزولي من النجاح؟

### 6. مدى نجاح المشروع الجزولي ؟

بعد استعراض فصول وقضايا الكتاب يمكن القول بان الباحث استطاع، بما له من مقدرة في موضوع التصوف، تاريخا ومعرفة بالربط والزوايا، ومن خلال العديد من المصادر (بلغ عددها بين مخطوط ومنشور 69 مصدرا) والمراجع (بالعربية وصل عددها 57 مرجعا، وبالفرنسية 22 مرجعا، وعلى امتداد فصول الكتاب أحصينا ما يزيد على الألف إحالة

الشاذلية، بل الظومة الصوفية المحسوبة على التيار السني ودخل مجال التصوف الفلسفي، بحيث تضطره مصطلحات مثل المهدوية والفاطمية والخاتمية والولاية الكبرى إلى تحطيم الحدود مع الشاذلية والتماهي مع الكثير من الأسماء التي اعتنقت مشاريع فكرية وإصلاحية، وكان لها قصب السبق في التمرد والثورة والتغيير.

وكم يود المتلقي لو أن الباحث سار في هذا المنحى شوطا أبعد ما فعله، ولا يما فيما خص المهدوية :من أين وكيف تسربت إلى الجزولية، هل من جهة انتساب الجزولي إلى الأشراف الحسينيين، أم من جهة أخرى لها علاقة بالعصر والسياسة (واضعين في الاعتبار الإشارة الواردة أسفله من قبل صاحب المعجب حول المهدي ابن تومرت)، وهذا ما يعني أن الموحدين كانت لديهم مهدوية، ولم يتم تجاوزها - حسب محمد القبلي - وكان الحكم السعدي احتضن شعار الشرف الموجود بأراضي درعة، الذي قام بالارتكاز على التقاليد المهدوية المنْبَتة عبر الجنوب، وكان السلطان محمد الشيخ، الذي مارس الحكم حقيقة بين ملوك الدولة السعدية قد تبنى القاموس الشيعي صراحة ودون تردد عندما اختار لنفسه أن يجمع بين لقب الإمام ولقب المهدي، إلا انه بعد ذلك حصل الاكتفاء بلقب أمير المؤمنين[4]. ومن هنا ذلك الجنوح نحو نصوص تغلب عليها الرمزية والغموض مثلما في النص التالي : "عنايتي في الأزل مصبوغة بالذهب والفضة ..ودولتنا كانت الأمم الماضية تدعو أن يلحقوا بها ولكن لا يلحق بها إلا ممن ثبتت له السعادة .. ملوك الأرض كلها تحت يدي وتحت قدمي .. سمعته صلى الله عليه وسلم يقول : أنت المهدي من أراد أن يسعد فليأت إليك.." (ص 110).

إن حياة الجزولي مثقلة بأصداء الأزمة التي شملت البلاد ، وخاصة ما كان يعيش عليه جنوب المغرب من الفوضى أمام عجز الدولة عن ضبط

وكما كان الإمام الجزولي قويا بالإلهام، فإنه أيضا استحضر العقل في جدله (ص 97). والدعوة إلى استحضار العقل بما هو اهتمام بالغ من الإمام بالعلوم والفهوم ليست تفهم على حقيقتها إلا إذا "وضعنا في الاعتبار إهمال الجانب العلمي النظري في التصوف بعد الشاذلي.."، مما حول الشاذلية إلى طريقة للعامة أكثر منها للخاصة، وهذا ما يبرر الدعوة إلى التجديد الجزولي في التصوف المغربي، كما يعتقد الباحث الذي كان أكد قبل ذلك بأن ما جلبته الجزولية من تجديد انطلق من محاولة إحياء الشاذلية وتجديدها في مبناها، وبعدها يجتهد في تأطير هذا التجديد ضمن سمات ثلاث "كما سبق تفصيله أعلاه" هي أن الشاذلية كانت المنطلق، وأن الجزولية تعتمد التربية الصوفية، وأنها ثالثا فلسفة والتجديد فيها منفتح.

وبذلك تكون الجزولية اعتمدت على السلوك الأخلاقي وعلى التربية الصوفية من خلال التسوية في المنزلة ذاتها بين علوم الظاهر، علوم الشريعة، وبين علوم الباطن، العلوم الروحية لدى المتصوفة، وعلى الخصوص لدى المتشوف إلى التصوف الجزولي، وكذلك عملت على الجمع بين الشريعة والحقيقة بما يُفهم معه تقدير المدى الذي يتطابق فيه الدين مع الواقع المعيش .وكان الإمام الجزولي نظر إلى ما يحصل حوله وفكر كيف يمكنه أن يضع مشروعه الإصلاحي موضع التطبيق بناء "على الشرعية الدينية وعلى انتساب الإمام إلى الشرف النبوي قاطعا العلاقة مع القبيلة والمال والأولاد"، وذلك كما ذكر في نص آخر بأن العناية ليس من تعنى بالجاه والأبناء والأموال، وصولا إلى تغيير النظام واكتساب الشرعية السياسية.

نقول هذا من موقع التساؤل عن الأصول الفكرية التي نهل منها الجزولي وأقام عليها طريقته، إلى جانب الشذلية؟ نطرح السؤال لأن الباحث في عمله على تأصيل الجزولية بردها إلى الشاذلية انزاح خارج المظومة

نظرا للنقص في الإيمان ولاستفحال الجهل في صفوف العامة .وعلى العموم فقد زاد عدم الاستقرار واتسع نطاق الفوضى في البلاد، فكيف يمكن رفع المظالم ورد جحافل الاستعمار عن أرض الإسلام؟

ثم اندلعت ثورة فاس عام869 هـ/1465م، التي يؤشر كثير من المؤرخين على أنها كانت دامية وأنها روعت مدينة فاس كلها، بحيث تعرض اليهود للقتل وتعرض الفقهاء والأولياء إلى الأذى، هم الذين كانوا حرضوا العامة ودفعوا بهم إلى خلع البيعة ومخالفة الشرع .وعلى الرغم من أن الشاذلية لم تكن تتعارض مع السياسة المرينية فقد حدث اغتيال الإمام الجزولي، وألقي بمسؤولية ذلك على الفقهاء، مما أدى إلى استفحال الأزمة واتساع مداها، إلى درجة خلع السلطان المريني وذلك قبل أن تكتمل مبايعته، وهو ما كان وراء مقتله ذبحا في السنة ذاتها (869 هـ)، فكيف الذب عن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم ؟

فهل كان من الممكن أن يزيد الباحث هذه الوقائع التاريخية تفصيلا وجلاء من أجل أن يرفع الغموض عن كثير من الجوانب في سيرة الجزولي، وأهمها المشروع السياسي وعلى رأسه قضية الجهاد المتمثلة في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكيفية المطالبة بالتغيير والعلاقة مع الأشراف؟ وبصدد ادعاء المهدوية وادعاء النسب الشريف تجدر الإشارة إلى أن دولة الموحدين كانت قد قامت، كما يقول صاحب المعجب في فصل بعنوان "بدء دعوة الموحدين" : "بأن ابن تومرت جعل يذكر المهدي ويشوق إليه وجمع الأحاديث التي جاءت في المصنفات، فلما قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته ادعى ذلك لنفسه.. ورفع نسبه إلى النبي(ص)، وأنه المهدي المعصوم، وهو بدوره دعا الناس للقيام على صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..[7]، وهذا بحذافيره ما سوف يتم توظيفه بطريقة أخرى

البلاد وإقرار الأمن، ويأس الناس من قدرتها -الدولة -على مواجهة الأحداث. ولا بد من الإقرار أن حضور التصوف كان طاغيا حتى اصطلح على تسمية العصر بعصر التصوف، الذي "...في هذه البلاد كان قد تغلغل في الأوساط الشعبية بالبوادي والجبال وأخذ يتسلل إلى أوساط عامة المثقفين وخاصتهم بالمدن والحواضر، ذلك أن المعارضة الدينية-السياسية ضد الموحدين والمذهب الموحدي قد اصطبغت طيلة القرنين الثاني عشر والثالث عشر بهذا اللون الصوفي.. وفي هذا القرن الرابع عشر قد ظلوا على مقاطعتهم المبدئية للحكم المركزي، وليس من المستبعد أن يكون المرينيون قد حاولوا "تلغيم" القطاع الشعبي الذي يعمل فيه المتصوفة.."[5]، خاصة بعدما تسلمت الشاذلية في شخص الجزولية الزعامة، وأضحت الطريقة الرسمية حين قيام دولة الأشراف، وسوف تزداد انتشارا بين العامة سواء في البوادي أو في الحواضر، إلا أن السؤال الذي يجب طرحه هنا لماذا كانت منطقة سوس هي مجال التحرك "ثم ألا يمكن أن نسمي هذا" احتواء ؟من قبل الجهاز الحاكم للطريقة الجزولية؟

لقد حصلت رحلة الإمام بين الجنوب والشمال، ومن المغرب إلى المشرق، مع بلوغ الأزمة قمتها، وكانت لا تزال في تصاعد منذ وفاة أبي عنان المريني (759هـ/1358)، وضعفت سلطة بني مرين سياسيا ، وتزايدت الصراعات بين العشائر والقبائل، وأضحى المغرب نهبا للأطماع الخارجية، فقد تطاولت اسبانيا بالإغارة على مدينة تطوان سنة 803 هـ/1400/م، وخربتها وسَبَتْ معظم سكانها .كما أخذ البرتغاليون يحاولون التوسع بالشواطئ المغربية مباشرة بعد احتلالهم لمدينة سبتة سنة 818 هـ/1415 م[6]. هذا فضلا عن انتشار المجاعات والطواعين والأوبئة، مما سوف يجلب الكوارث على الحكم باختلال النظام السياسي وتراجع الزعامات الصوفية

اغتياله، فهل كان ما سعت إليه الجزولية من الإصلاح في التصوف والتغيير في الحكم، وراء ذلك؟ وإذا علمنا أن المرينيين - كما يقول محمد القبلي - سوف يحاولون استعمال ورقة الأشراف أنفسهم لقطع الطريق على الصوفية المتنطعين أ[8]ولمزاحمتهم وإضعاف نفوذهم، إذن ألَم يكن لمفهوم الشرف دخل في ذلك الاغتيال؟ وللزيادة في التوضيح فإن تبني مفهوم الشرف آنذاك اعتبر استراتيجية هادفة تعتمد الرجوع إلى الأصل[9]، وسوف يكتفي المرينيون بإقامة مؤسسة الشرف بمعناه الديني الاجتماعي السياسي المنظم[10].

مرة اخرى لماذا التساؤل حول الاغتيال والتأكيد عليه، لأن ذلك ظل غامضا في كثير من الصفحات، وكأن الباحث يخشى من الدخول إلى تفاصيل هذا الحدث المضطرب في المصادر، مع العلم أنه ذو أهمية بالغة في توضيح مسار الجزولية وما سوف تتخبط فيه بعد ذلك من المتاهات، خاصة أن الذين أرَّخوا لها - بشهادة كثير من الباحثين - لم يكونوا من معاصريها، بل ويبتعدون عنها بعدة قرون، هذا ماعدا الشيخ احمد زروق الذي يوصف بأنه "محتسب العلماء والأولياء"، ولعله وجه إليها أعنف نقد حين تحدث عن "شرذمة غلبت وانتشرت في مغربنا هذا"، أولئك الذين اجمعوا على توجيه العداء للفقهاء وتحذير الناس منهم، وجاء هجومهم حول قضية حلق الرؤوس، دون الإشارة إلى الجزولي، باعتبار أن هذه العادة لا أصل لها "ولقد بالغوا في ذلك حتى أن بعضهم يرى أن من لم يفعل ذلك فليس بتائب.." (ص 73)، ثم يضيف بأن "التوبة ليست من فعل الخلق ولا ينفع فيها تقصيص ولا وليمة، وأنها من فعل الحق.."، ودعا الشيخ زروق الناس إلى حسن الظن بالله والانحياز إليه كيفما كانوا، وان يتوبوا ويندموا على ما فات (ص 72).

وفي ظروف اشتداد الأزمة من قبل الإمام الجزولي؟ أنت المهدي من أراد أن يسعد...؟، وهو ما يفرض السؤال هل التلاقح بين التصوف والشرف جدير بإخراج البلاد من الأزمة الكبرى؟ وهل صحيح أن الخلاص في المغرب لم يكن يتأتى إلا على يد الإشراف كما ذهبت الطريقة الجزولية؟ هذا بغض النظر عن تعدد وتنوع المصطلحات مثل : الشرف - المهدوية -الفاطمية - الخضرية ..التي تتراكم عليها طبقات معرفية من الحقول الدينية والمذهبية والسياسية، بحيث تغدو ذات حمولة رمزية مكثفة، وكمثال على ذلك أن؟ ظاهرة الشرف ليست بالأمر الجديد الذي لم يسبق للمغرب أن عرفه قبل المرينيين بالطبع، إلا أنها انتشرت بشكل ملموس منذ فترة الحكم المريني، وانتشارها مقترن بالأهمية التي أصبحت للأشراف عامة وللأدارسة على الخصوص في هذه الفترة"(8).

وفي هذا السياق فإن القول بالخضرية فيه نوع من الاستشراف بمجيء المهدي وقيام الدولة الفاطمية، وللاهتمام بالمهدوية كان لا بد من تبني مقولة الجهاد التي انتشرت في البلاد كلها خلال القرن التاسع الهجري 15/م، وهو ما سمح بفهم قول الشيخ أحمد زروق بأنه ربما "كان فيه حتف احدهم من الكلام في الفاطمي". ومن خلال مسألة الجهاد هذه حظيت الفاطمية لدى الجزولية بكثير من العناية، وبذلك سوف تصطدم الحركة الجزولية بالمعارضة في صفوف الفقهاء، مما سوف يعمل حتما على اغتيال الإمام، هذا الاغتيال الذي يخضع تاريخه للأخذ والرد والقيل والقال، فقد حصل حين قال له أصحابه في آخر تلك الليلة التي مات فيها؟ الناس يذكرون فيك أنك الفاطمي، فخرج وقال : ما يدرون إلا من يقطع رقابهم، والله يسلط عليهم من يقطع رقابهم". (ص 233)، وكما قال الصغير السهلي : مات في صلاة الصبح، وكان ذلك من قبل أهل العلم الظاهر، وهم الفقهاء الذين حرضوا على

والفقهاء، وهي علاقة متوترة على الدوام بالنظر إلى أن التصوف كان في انطلاقته في العصر العباسي ضد الظلم السياسي، وأن الفقه كان إلى جوار السلطان، وذلك لما لأهله من معرفة بأحكام الشرع (على سبيل المثال، محاكمة الحلاج في العراق، ومحاكمة الدرقاوية في تطوان..)، بينما يذهب أبو الحسن الشاذلي إلى أن "التصوف هو تدريب للنفس على العبودية وردها إلى أحكام الربوبية"، بعيدا عن كل سلطة أو سياسة. والمعلوم أن الموحدين اصطدموا بالمتصوفة طيلة حكمهم، حيث شكل التصوف جبهة معارضة لهم. وقد حاول المرينيون أن يؤسسوا الكثير من الزوايا لتدارك هذا الأمر واحتواء المتصوفة والطرق الصوفية، وهذا أساسا ما سوف تفطن إليه الدولة السعدية تجاه أقوى تيار صوفي وهو الجزولية وذلك باحتوائهم وتدجينهم من أجل التخلص منهم بعدها، وذلك لإضفاء الشرعية الدينية على الشرعية العسكرية والسياسية، وهذا ما جعل السعديين يعملون على توزيع ظهائر الامتيازات على الجزولية، وهي السياسة التي كانت متبعة لاحتواء الزوايا، ويضيف ميشو بيلير بأن السلاطين السعديين سعوا "إلى التخلص فورا من هؤلاء الذين ساعدوهم، وبالتالي ضايقوهم في ممارسة سلطتهم". ثم إن الجهاد إلى جانب الأشراف لم يكن متجانسا على امتداد فترة الحكم السعدي، بل تعرض لكثير من التغيرات والصعوبات وخاصة مع رفض القبائل لأداء الضرائب ومع قيام الحركات الاحتجاجية ..

وإجمالا يمكن القول إن هذا العمل ينفض الغبار عن الطريقة الجزولية، لأنه من جهة يكمل ما سبقه من البحوث حولها، ومن جهة أخرى يتجاوزها بتصحيح كثير من الإشارات والإفادات والتواريخ والأماكن. والأهم من هذا إنه يطرح المزيد من التساؤلات حول بعض القضايا التي تهم التصوف الجزولي خصوصا. وهناك سؤال يفرض نفسه إلى أي حد نجح المشروع

وكان الشيخ زروق أنكر على الجزولي "التعرض للأمور الجمهورية كالجهاد ورد الظلامات وتغيير المناكر بطرق القهر والاقتدار دون يد سلطانية ولا ما يقوم مقامها من المراتب الشرعية، وفي ذلك فتح باب الفتنة وإهلاك المساكين ما لا خفاء فيه.." وبمثل هذا النقد يمضي الشيخ زروق للتعرض إلى الطائفة التي "ادعت أنها ترى رجال الغيب من الخضر عليه السلام"، وأن الجزولي لا يكتفي بما يذهب إليه حول الخضر، وإنما نجد تلميذه المغيطي هو أيضا يدعي الادعاء نفسه من كونه يأخذ الأحكام عن الخضر. والنتيجة التي يصل إليها الشيخ زروق هي توجيه الإتهام إلى الجزولي بإتباع البدعة (صص 118-72)

من خلال هذا تتضح العلاقة المتوترة بين الجزولية والزروقية، مع أن كلتيهما شاذلية، وهذه العلاقة تبدو "تاريخية وشائكة"، وتغدو بمثابة عقبة أمام التيار الجزولي، وبالتالي يصعب عليه تجاوزها، لان موقف الشيخ زروق كان متشددا في الاعتراض والإنكار، وهذا ما نلمسه - كما يقول عبد الله نجمي - حينما يتحدث الشيخ زروق عن أساتذته ومشايخه من المغاربة والمشارقة ولا يذكر من ضمنهم الإمام الجزولي[11]، وتذهب بعض المصادر إلى القول بان زروق لقي الجزولي بفاس وكان خديما له ، ومن هنا سمح بعض المعاصرين لأنفسهم بان يسلكوا الجزولي في أسانيد زروق في الشاذلية، وبذلك تصبح الزروقية من فروع الجزولية؛ بينما ذهب تيار آخر من الدارسين إلى عدم الإقرار بتلك العلاقة لأن الشيخ زروق حين قدوم الجزولي إلى فاس كان لا يزال طفلا في عامه السادس (ص 160).

والملاحظ أن الجهاد مع الأشراف السعديين كان في البداية من موقع المعارضة لحكم المرينيين، وبعدها حصل الاغتيال، ذلك أنه على امتداد حضور التصوف في المجال المغربي سوف ينشأ عداء مستمر بين المتصوفة

أرادت أن تجعل من التصوف فاعلية اجتماعية وسياسية، وبعد ذلك سوف يتم التصدي لها ومحاربتها .وكان الحكام دائما يأخذون الاحتياطات اللازمة من المتصوفة نظرا لما يتمتع به هؤلاء من حضور في الأوساط الشعبية، ولأنهم لا يتورعون عن الاستيلاء على الحكم .وقد دأبت السلطة على هذا الاحتواء للطرق والزوايا، ذلك أن الدولة السعدية ما إن فرغت من مهام الغزو حتى بادرت إلى إسناد الزعامة للمذهب المالكي دونما اهتمام بالمتصوفة، حلفائها، وذلك نظرا لما أصبحوا عليه من التدخل في كل شيء، وحتى لا يؤول أمرهم إلى المعارضة أو الثورة. وهي حين لا تعمل على ذلك فإنها تعاني الأمرين، وليس مثال معاملة الموحدين والمرينيين للمتصوفة ببعيد قبل الجزولية، وليس مثال الزاوية الدلائية ببعيد بعدها.

من هذا نخلص إلى أنه يمكن للجزولية أن تقرأ عدة قراءات وذلك حسب المراحل أو من خلال المستويات التي اتخذتها؛ من ذلك مثلا المستوى الذي رسخه الإمام الجزولي في حياته وبين أتباعه، وكذلك من خلال المستوى الذي نظر بواسطته الأعداء إليها، وخاصة من كانوا يتسنمون الحكم آنذاك، وهم بنو مرين، ثم ذلك الذي أرخ لها به السنيون من الفقهاء .هذا علاوة على المفهوم المعاصر لدى المفكرين العرب ثم لدى الأجانب، فكيف يمكن من خلال كل ذلك التعرف على الصورة الحقيقية - أو التي هي أقرب إلى الحقيقة - للجزولية ؟

وبعدها تجدر الإشارة أننا كثيرا ما نقرأ في كتابات تاريخية وأدبية وفنية، ونجد أنها إذا هي توفرت على نصيب من العلم افتقدت أداة التبليغ، وأحيانا تسقط في الأخطاء التافهة والتراكيب الركيكة، مما يجعل الإنسان يتحسر على سلامة اللغة والوضوح الآخذة في التراجع، لكننا هنا مع كتاب؟ الطريقة الجزولية؟، نسجل بافتخار أن كل ذلك يتم تناوله من خلال لغة

الإصلاحي للطريقة الجزولية إن على مستوى التصوف أم على مستوى السياسة، خاصة وأن الفترة التي ظهر فيها الجزولي والجزولية عرف فيها المغرب الأزمة الكبرى التي لم تزدد إلا تفاقما في الداخل وبالتالي تصاعد معها الاحتلال البرتغالي وازداد قوة وتماسكا، وذلك لأكثر من نصف قرن؟.

وهذا ما يستدعي التساؤل حول الأثر الذي تركه أتباع الإمام الجزولي وأصحابه الذين حملوا التركة الجزولية، وأخذوا على أنفسهم إيصالها إلى أرباب التصوف في الطرق والزوايا التي سوف تأتي بعدهم، فهل استمرت الطريقة الجزولية مطبوعة بالانسجام والتجانس كما أُريدَ لها حين حياة مؤسسها "ألم تخضع لمعطيات التغيرات السياسية خلال الفترات التاريخية المتلاحقة" وأين يمكن تأطير النقد الموجه من الشيخ أحمد زروق إلى الجزولي إلى درجة اتهامه بالبدعة باسم الفاطمية وغيرها من الغيبيات (ص 111)، وأيضا اتهامه بالجهاد الذي هو مقصور على الدولة وموكول إليها وحدها (ص 118)؟ مع أن الرجل جاهد بنفسه البرتغاليين ودفع حياته ثمنا لمحاولة الإصلاح والتغيير؟

إن الإصلاح المنصوص عليه ضمنا في العنوان المتفرع عن العنوان الأصلي "الطريقة الجزولية"، وهو التصوف والشرف والسلطة، يجعلنا - بعد تفكيكه - نقف على أن الجزولية تمحورت حول هذا الثالوث الذي يمكن توضيحه بعبارة أخرى هي الدين والمجتمع والسياسة، وهذا أصلا هو موضوع المشروع الإصلاحي للجزولية، مهما شابه من الغموض والانزياح بحيث أننا لم نقف على أمثلة تاريخية في الالتزام بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا المبدأ الذي تجسد في فعل الجهاد ضد النصارى المحتلين للسواحل المغربية تحت راية الأشراف السعديين، الذين كانوا يعلمون علم اليقين مقدرة الجزولية ومداها على التحرك، ولهذا نعتقد بأنه تم احتواؤها لأنها

(ص51) وحاحا (ص52) و تيمسورين (ص 54)، وأيضا يتوقف عند طائفة السباعيين (ص 240)، وعند بعض الدروب والأحياء في مراكش إلى جوار ضريح الإمام الجزولي .ونضيف أن من المصادر التي تم الرجوع إليها هناك كتب المناقب، وهي ما كان يبعده التاريخ الكرونولوجي المرتكز على الحدث السياسي، وهي كثيرة جدا .مع العلم أننا نجده يهتم أيضا بمراجع تدخل في نطاق الاسطوغرافيا الكولونيالية، ولكنه يتعامل معها بعين ناقدة، عين المؤرخ المدقق.

ويختم الباحث هذه الدراسة العلمية بالملحق الذي يشتمل على كتاب دلائل الخيرات، وذلك لما له من قيمة دينية وتاريخية في هذا البحث حول الإمام الجزولي. وبالإضافة إلى فهرس الموضوعات المفسر، نطلع كذلك على فهرس آخر خاص بالصور الملونة والخرائط التوضيحية، وهي ذات فائدة بالغة الأهمية وليست عديمة الجدوى يراد بها مراكمة الورق على الورق كما في كثير من الكتب ، وتصل المصادر والمراجع في هذا العمل إلى حوالي مئة وخمسين وتحتل صص 337 - 354.

وتبقى شخصية الإمام الجزولي بما أحدثته من تغيير في الحقول الدينية والاجتماعية والسياسية، ذات آثار خطيرة مست عصره والعصور اللاحقة، ولا تزال بقاياها في حياتنا المعاصرة حتى أن معظم المؤرخين يفرقون بشكل حاسم بين ما قبل الجزولي وما بعده، وكما ذهب عبد اللطيف الشاذلي بان المقدس قبل الجزولية كان فرديا، ولكنه مع الجزولية أصبح مقدسا مؤسسا[13]، وهكذا اعتبر الشيخ الجزولي هو "آخر الأقطاب".

* * *

سليمة وراقية، تجمع إلى البساطة والسلاسة العمق والصفاء، مما يسمح للباحث أن يفرض منهجه الصارم القائم على التفصيل في الموضوع المتشعب تاريخا وتصوفا وسياسة، والتدقيق في المعلومات المتعلقة بحياة الجزولي - ومن خلاله الطريقة الجزولية - ويتوقف عند كثير من الوقائع، ويهذب من شأن التواريخ والمصطلحات، سواء ما اقتضاه المتن أم ما اقتضته الإحالات والهوامش، وعلى هذا الأساس عمل على التفريق بين الجزولي المتصوف موضوع هذا البحث، وبين الجزولي الفقيه واللغوي، لأنه قد وجب "التمييز بين الإمام الجزولي صاحب دلائل الخيرات وبين جزولي آخر يحمل الاسم نفسه وعاش في الفترة ذاتها، لأن بعض المهتمين خلطوا بينهما في ترجمة واحدة.."، وهو ما فعله خير الدين الزركلي وعبد الهادي التازي وابراهيم حركات الذي خرج بترجمة للجزولي بلغ فيها الخلط منتهاه (ص 24)، والجزولي الآخر هو محمد بن سليمان بن داود (806-863 هـ)، وقد كان بارعا في الفقه وتصدر للتدريس مع الإفتاء واشتغل بالعربية والحساب .وبالرجوع إلى معلمة المغرب نجد أن هناك ما لا يقل عن عشرة أعلام كلهم يحملون صفة الجزولي[12]، منهم من هو قريب العهد من عصر الجزولي صاحب دلائل الخيرات، ومنهم الذين جاؤوا بعده.

ثم إن المؤلف يلتقط ما ورد في بعض المصادر والمراجع من أن الإمام الجزولي وصل أثناء هجرته إلى ماسة! وقد تبين له أن في هذا اضطرابا تاريخيا في حياة الجزولي نتج عن عدم التدقيق، ومضى يقلب في رحلاته شرقا وغربا إلى أن وضع اليد على أن هناك خلطا بين مفردتي "ماسة"، و"رماسة" التي أصلها "رماست أو أرماس"، وذلك من خلال قرائن تاريخية (ص 49)، ولم يفته أن يدقق في كثير من أسماء الأعلام والمصطلحات التاريخية والجغرافية للتعريف بها والتدقيق في بعضها. مثل تانكرت

# موت الولي في كتب المناقب بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط (من القرن السادس هـ/12م إلى القرن التاسع هـ/15م)

محمد ياسر الهلالي*

يعد موضوع الموت من المواضيع الشائكة، تتقاطعه عدة تخصصات أدبية، وفلسفية، وأنثروبولوجية، ونفسية وتلك المتعلقة بعلم الاجتماع الديني ...إلخ .ولم تبق الدراسات التاريخية، خاصة المرتبطة بالمدارس التي قطعت أشواطا مهمة في تجديد مناهج البحث التاريخيص[1]، بمنأى عن سبر أغوار هذا الموضوع، في وقت مازال في مرحلته الجنينية بالنسبة للدراسات التاريخية المغربية .وهنا، تكمن إحدى صعوباته. إلى جانب صعوبات أخرى مرتبطة بكيفية حضوره كموضوع في المصادر المغربية على اختلاف أجناسها.

وإذا كان موضوع الموت تتقاطعه عدة تخصصات، فإن تناوله من وجهة نظر تاريخية، تتقاطعه أيضا عدة توجهات داخل مدرسة "الأنال"(les annales)؛ فالديموغرافيا التاريخية كانت سباقة لتناوله، غير أن تطبيق مناهجها على التاريخ المغربي، تعترضه عدة مشاكل، وفي مقدمتها غياب شواهد القبور خلال الحقبة المعنية بالدراسة، إلا فيما ندر، وتركيز المصادر على أعداد الموتى إبان الحروب والأوبئة والمجاعات ولو بشكل انطباعي أكثر منه إحصائي. كما أولى تاريخ الذهنيات أهمية بالغة لموضوع الموت ببحثه في أحاسيس وتصورات الناس من خلال صورهم، وأساطيرهم، وقيمهم. ومن

* باحث

## هوامش :

1. محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، راجع "فص حكمة فردية في كلمة محمدية"، ص 214 وما بعدها.
2. محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها العلمي والديني والسياسي، مطبعة النجاح، البيضاء، الطبعة الثانية، 1988، ص 306.
3. والكتاب يتضمن مجموعة متنوعة من صفحات الدلائل مصورة عبر بضع صفحات، وتجدر الإشارة أن مجلة "دعوة الحق" في عددها رقم/395 أبريل 2010، الخاص بالتصوف المغربي، قدمت عدة صفحات تحمل صورا لدلائل الخيرات (راجع صص 192 ,74 ,146 ,180).
4. محمد القبلي، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،1997 ، ص 108، وراجع أيضا ص 113.
5. محمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال ، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،1987، ص 88.
6. نفسه ، ص 97.
7. عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية،2005، ص 132.
8. محمد القبلي، مراجعات ..ص 92، الهامش 28.
8. م نفسه، ص.98
9. محمد القبلي، الدولة والولاية .. ص 113.
10. نفسه، ص 110. وللاطلاع حول ملابسات قضية الشرف والأشراف في المغرب الوسيط، وخاصة ما له علاقة بالجزولي والجزولية، يمكن الرجوع إلى محمد القبلي، المراجعات .. ص 79 وما بعدها.
11. للمزيد حول العلاقة بين الإمام الجزولي والشيخ زروق، يمكن الرجوع إلى : عبد الله نجمي، بين زروق ولوتر : في الإصلاح الديني والعصور الحديثة (ص 120-77)، ضمن كتاب : الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، تنسيق نفيسة الذهبي، سلسلة ندوات ومناظرات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، 1997.
12. معلمة المغرب، الجزء التاسع، انتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، نشر مطابع سلا، 1998، ص 3005-3014.
13. عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلسلة أطروحات ورسائل، رقم 4، مطابع سلا، 1989، ص161.

* * *

سالك طريق الآخرة[7]، وتنزل الرحمات[8]، خاصة عند موتهم [9]. رابعا، شكل احتقار الدنيا، والإقبال على الآخرة، والرغبة في التقرب من الأولياء في الدارين لسابق علم بمكانتهم **«عند الله وبركة جاههم»**، باعثا للكتابة في المناقب[10]. خامسا وأخيرا وليس آخرا، شكل الإحساس بدنو الأجل، والرغبة في تخليد أثر مادي، باعثا آخر للتأليف [11]. يظهر كل هذا في مقدمات هذا الجنس الأدبي. فلماذا حصر الموضوع بين القرنين السادس هـ/ XII م والتاسع هـ/XVم؟

إن اختيار القرن السادس هـ/XIIم كمنطلق للبحث، مرتبط بأقدم نص منقبيمغربي وصل إلينا لحد الساعة، وأقصد بذلك المستفاد .بينما يمثل القرن التاسع هـ/XVم، نهايةً للعصر الوسيط في المغرب الأقصى حسب التحقيب الكرونولوجي المتداول. إن هذا الاختيار الزمني، نابع كذلك من قناعة مفادها، أن الموقف من الموت، كالموقف من الحياة، يعد من المواقف شبه الثابتة التي تتطلب دراستها إطارا زمنيا طويل المدى (Longue duree)، يسمح بالإطلاع على كيفية تبلور الموقف من الموت، واتضاحه داخل المجتمع المدروس.

إن الحديث عن الموت في كتب المناقب متشعب المواضيع، يمكن تقسيمه إلى ثلاثة مستويات أساسية؛ البعد الأول، الموت كحدث بطقوسه المختلفة بدءا من أسباب الموت، وأنواعه، والاستعداد المادي والنفسي والرمزي له، مرورا بالاحتضار، والوصية، وتجهيز الميت، والجنازة، وصولا إلى الدفن، والتأبين، وزيارة القبور. ويتمثل البعد الثاني في الموت كفكرة، من ذلك مثلا صورة الموت والعالم الأخروي في الذهنية الجماعية، والانكباب على ما أسمته المصادر بعلوم الآخرة (الحديث والتفسير)، وخوض بعض المغاربة في سجالات نظرية تتعلق بالجنة والنار والصراط والحوض ...إلخ

خلال مقاربته، يمكن قياس درجة تطور الذهنية المغربية خاصة فيما يتعلق بالعادات والتقاليد الجنائزيةصمن العصور الموغلة في القدم إلى وقتنا الحاضر. وعالجت الأنتروبولوجية التاريخية بدورها موضوع الموت، وانسجاما مع منهجها، ركزت على الرمزي والثقافي. وعليه، وجب التفريق عند دراسة تاريخ الموت بين الموت كحدث (أسباب الموت)، وبين الموت كفكرة وكرمز .فلماذا الانطلاق في هذه المحاولة للتأريخ للموت في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط من أدب المناقب؟

لا يخفى أن كتب المناقب تعد من «صالشواهد غير المقصودة» بتعبير "مارك بلوك" (Mare Bloch)، التي تساعد على إلقاء الكثير من الضوء على مواضيع اقتصادية، واجتماعية، وفكرية لم تكن مطروقة من قبل، ومنها موضوع الموت.واعتبارا لهذه الأهمية، أحطت بمجموعة من النصوص المناقبية الوسيطية، وكذا تلك التي ألفت بعد العصر المدروس، لكنها أفردت موضوعها للترجمة لأولياء عاشوا خلال العصر الوسيط. وهكذا، اطلعت على أربعة عشر نصا منقبيا، ومازال أمامي نصوص مناقبية أخريص[2]، ناهيك عن تلك التي تعتبر اليوم في حكم الضائع، والتي أعمل جاهدا على البحث عن بعضها في الخزانات العامة والخاصةص[3].

إن اختيار كتب المناقب كجنس للبحث في تاريخ الموت في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط، نابع أيضا من قراءة متأنية لبواعث تأليف هذا الجنس، فهي بواعث ترتبط بشكل أو بآخر بموضوع الموت؛ أولا، لاختيار بعض مؤلفي المناقب الترجمة للأولياء الأموات فقطص[4]. ثانيا، لقناعة بعضهم بأن التبرك بالولي المتوفى لا يحصل إلا بكتابة كراماته، وادخارها في المنزلص[5]. ثالثا، لإيمان البعض الآخر بأن ذكر أخبار الصالحين ومناقبهم، لاسيما الموتى منهم، نافع للقلبص[6]، إذ بذكرهم يتقوى قلب

الأمراض المختلفة المستعصية على العلاج، ولتوالي القحوط والمجاعات والأوبئة[21]. كما يرمي هذا التنبؤ المزدوج بزمان ومكان الوفاة إلى تثبيت شهرة الولي، إذ كثيرا ما تعجب الناس من ذلك[22]، وتحدثوا به [23].

لا يقتصر الأمر على تنبؤ الولي بزمان ومكان موته عبر الوسائل المشار إليها، بل هناك من كان ينوب عنه في هذا الأمر، ويُخْبَرُ أو يطَّلِع على وفاته عبر المكاشفة، وقد يكون المُكاشف بدوره وليا[24]، وقد لا يكون كذلك[25]، كالذي كوشف من مصر بموت أبي القاسم بن عبد الرحمان بن أبي حاج من أهل فاس[26]. ويتم الإطلاع على وفاة الولي أيضا عن طريق الحلم - الرؤيا[27] كعلامة على مكانة الولي في نفوس المجتمع. ويتزامن هذا الحلم أحيانا بمرض الولي مرض الموت. وإجمالا، يعتبر التنبؤ بزمن موت الولي، سواء تم عبر تنبؤ الأنا بالطرق المختلفة المذكورة، أو عبر تنبؤ الآخر بطرقه المختلفة أيضا، من اللبنات الأولى التي شيدت بها كتب المناقب صرح أبعاد موت الولي، ويكاد يصبح هذا التنبؤ موضوعا منهجيا في كتب المناقب، بل يمكن القول إنه يصبح نمطيا، وكأنه آخر كرامة يحظى بها الولي قبل رحيله عن الدنيا.

يتعلق البعد الثاني بكرامات احتضار الولي، وتلك التي تسبق دفنه، منها : تلقينه الشهادتين من طرف الخضر[28]، وقراءة القرآن عليه حين الاحتضار من طرف أشخاص لا يرون[29]، وظهور النور من مكان احتضاره[30]، وإن كانت هذه الكرامة غير مرتبطة بزمن محدد، فهي قد تظهر في حياة الولي أو احتضاره أو حتى بعد وفاته. أما إذا تعرض الولي إلى القتل، وهو أمر غير عادي في كتب المناقب، فإن قاتله يتعرض بدوره إلى القتل[31]، وإن كنا نجهل أحيانا مصير القاتل[32]. هكذا، يموت الولي أو بالأحرى يستأثر به الله[33] صإلى جان بهص !حسب العبارة البليغة ذات

.ويهم البعد الثالث أبعاد موت الولي، والرموز التي تحيل عليها .ولما كانت الإحاطة بهذه الأبعاد الثلاثة في بحث واحد صعبة المنال، ارتأيت الاقتصار على دراسة البعد الثالث، محاولا من خلاله الوقوف على كيفية تعامل المؤرخ مع كتب المناقب في موضوع الموت.

يمكن اعتبار الإشارات المتنوعة والمتعددة للموت في كتب المناقب، في البعدين الأولين وخاصة في الأول كمستوى ظاهر/جلي، بيد أن المضمر والأهم فيها هو الحديث عن أبعاد موت الولي .ومن خلال استقراء النصوص المنقبية، بدا لي حصر هذه الأبعاد في سبعة : تنبؤ الولي بوفاته، كرامات الاحتضار وكرامات ما قبل الدفن، كرامات الدفن وما بعده، احتفال المجتمع بجنازة الولي، زيارة قبور الصلحاء، الاستشفاء بتراب قبر الولي، وأخيرا تراتبية الحياة تراتبية الموت. فماذا يمكن القول عن هذه الأبعاد ؟

فيما يخص البعد الأول، يعتبر تنبؤ الولي بزمن وفاته كرامة من كراماته،صوعلامة على ورعه وتقواه، وصدق ولايته [12] ويكون هذا التنبؤ إما قبل أعوام أو عام أو شهور أو شهر أو أيام أو يوم [13]. ويتم إما في حالة يقظة وصحة كاملة[14]، أو في حالة مرض[15]، أو عبر المكاشفة[16] بزمان ومكان الوفاة[17]، كشأن ذلك الولي الذي كوشف بموته عن طريق حفر مجهولَيْنِ لقبره[18]، أو عبر توظيف الولي للحلم - الرؤيا[19]. ولإعطاء هذه الرؤيا شحنة قوية وبعدا رمزيا كبيرا، رأى الولي أحمد بن محمد بن الخضر في منامه وكأن الرسول وأبا بكر الصديق يقومان بغسله[20].

تنم هذه الطرق المختلفة لتنبؤ الولي بزمان ومكان موته، عن هاجس الموت الذي كان يسكنه، سواء عند الاحتضار، أو بفعل رغبة في الموت للقاء الله والرسول والصحابة، أو بفعل هوس الموت الناجم عن ضغط الواقع المغربي خلال العصر الوسيط، حيث كان الموت يلاحق المغاربة نتيجة

للصلاة على الولي، تهب عاصفة لمنعه من ذلكص .52وتتوج هذه الكرامات أحيانا باختفاء جثة الولي قبيل دفنه[53]، وكأنه يرفع إلى السماء.

وبالانتقال إلى البعد الثالث المتعلق بكرامات دفن الولي وما بعده، يلاحظ توالي الكرامات عند دفنه، ومنها : انبعاث رائحة المسك أثناء جنازته[54]، وكلامه داخل قبره قبل إلحاده[55]، وإلحاده من قبل مجهولين غير المشاركين في دفنه[56]. هكذا، ينتهي دفن الولي، ولا تتوقف الكرامات؛ فهذه سحابة ترش قبره بعد دفنه في يوم صائف[57]، وهذا مطر يخفي معالم قبره[58]، وهذا نور ينبعث من قبره[59]، وهؤلاء أولياء يتكلمون مع الأحياء من داخل قبورهم بعد دفنهم[60]، وهذه جثة ولي تختفي بعد دفنها[61].

إن توالي بركات وكرامات الولي بعد موته، حسب كتب المناقب، هو ما يفسر خوضها في سجال حول انقطاعها من عدمه، فتخلص جميعها إلى التأكيد على عدم انقطاعها[62]. ويبدو، أن هذا السجال الذي بدأ الحديث عنه مع وفاة أبي العباس السبتي (ت601 هـ)، واستمر إلى ما بعد القرن الثامن الهجري/XIVم بالإحالة على الولي المذكور تارة وعلى أبي يعزى (ت. 572 هـ) وأبي مدين (ت. 594 هـ) وأبي العباس أحمد بن عاشر (ت.764هـ) تارة أخرى، ينم عن بداية وعي التيار الصوفي بذاته ووزنه في المجتمع وإزاء الحكام، ورغبته في استمرارية هيبة الولي بعد مماته، لما فيها من دعم معنوي بل ومادي أحيانا لطائفة الولي المتوفى ومريديه، الذين يجتهدون في الترويج لتلك الهيبة لما فيه مصلحتهم خاصة، ومصلحة التيار الصوفي عامة.والظاهر، أن الكرامات المرافقة لموت الولي، والرامية إلى تثبيت هيبته في موته، لم تكن وحدها لتفي بغرض الولي، أو بالأحرى بغرض مؤلفي المناقب.لذلك، يُسجل في كثير من الأحيان إلحاح الولي على أصحابه

الدلالات البعيدة لبعض كتب المناقب. غير أن هذا الجنس يصبغ علىٰ موت الولي معنى إيجابيا، إن صح التعبير، فالعديد من الأولياء يموتون وهم مستقبلون للقبلة[34]، تعبيرا عن استعدادهم وتهيئهم للموت، وعلامة أولى في طريق ولوج الجنة.صوهذا ما اعتبره أحد الباحثين علامة من علامات الميتة الحسنة[35].

ولتأكيد هذه العلامات الحسنة، يكون موت الولي أحيانا «صمخلصاص» له من مقابلة السلطان[36]. ولا غرو أن هذا الأمر، يفسر التوتر، بمظاهره المختلفة، الذي طبع علاقة بعض الصلحاء بالسلطة عبر العديد من مراحل تاريخ المغرب الوسيط، لاسيما منذ القرن 6 هـ/XIIم[37].كما يجد تفسيره في خوف الولي من فقدان كراماته بلقاء السلطان.ولنا في أبي محمد أبي الأمان بن يلارزج الهسكوري الأسود (ت 540 هـ برباط حكم من بلاد هسكورة) خير مثال على ذلك، فعندما احتضر هذا الولي، **«قال لأخص أصحابه : "ادن مني". فدنا منه، فقال له في أذنه: "كانت لي أحوال فقدتها من يوم اجتماعي بالسلطان وحديثي معه"»**[38].

لا تنفك كرامات الولي الميت التي تسبق الدفن تتوالى بعد ذلك، منها: صتغير لونه عند الغسل[39]، وتبسمه[40]، وإخبار الأباعد بموته عن طريق صوت مجهول لدعوتهم إلى حضور جنازته[41]، وانفلاق الوادي لجواز جثته ثم عودته إلى وضعه بعد الجواز[42]، وفي ذلك استحضار لإحدى معجزات موسى. ثم رفع نعشه فوق أيدي حامليه[43]، ورفع الناس لأصواتهم بالتهليل وإشارة الولي بسبابته إلى التوحيد[44]، وتكبير الملائكة[45]، وسماع أصوات غير أصوات الحاضرين[46]، وحضور الطير[47]، والنحل[48]، والجن[49] لجنازته، ليتزحزح النخل بعد ذلك من مكانه مفسحا المجال أمام المصلين على الولي[50]، بما فيهم الملائكة[51]. وإذا كان إمام المصلين غير كفء

(بعض أقطار بلاد المغرب)، كل ذلك بارتباطات ذهنية واجتماعية، إن لم تكن سياسية بين الولي الميت وأتباعه .وتخدم من جهة أخرى الأمواتص !أو ما يمكن نعته بتأثير موت الولي في الأموات أو استفادتهم من موته؛ فحسب كتب المناقب، يُغفر للموتى بدفن أحد الأولياء إلى جانبهم[72]، أو العكس أي يُغفر لهم بدفنهم قرب أحد الأولياء[73]، وقد يُغفر لكل المسلمين ممن تزامن موتهم مع موت الولي في المشرق والمغرب (حلم)[74]، أو يلتمسون بركاته جراء ذلك الدفن بجواره[75]، كرمز لبحث المجتمع عن الشفاعة في الآخرة[76]. لذلك، كان الناس يتنازعون حول دفن جثته في بلدتهم أو روضتهم[77]. وبعدما يتحقق لهم مرادهم، كانوا يداومون على قراءة القرآن على قبره[78]، ورثائه إما في الواقع[79]، أو في الحلم[80]. وتخدم من جهة ثالثة الأحياء بدءا من قرابته، حيث تصبح جنازة بعض الأولياء مناسبة تكافلية مع ذويه المعوزين[81]، مرورا بمريديه وطائفته، وصولا إلى مراتب عريضة من المجتمع، حيث يجعل منها البعض مناسبة للتوبة، وإعلان الانخراط في عالم الزهد والتصوف[82]. وبذلك، يمكن القول إن جنازة الولي يمتزج فيها **«صالدنيوي والأخروي بشكل متناسق ومتكامل[83]»**.

وإذا كانت العلاقة بين الناس والمقبرة في الزمان والمجال المدروسين، تعتبر برهانا على وجود واستمرارية العلاقة الروحية بين الأحياء والأموات، فإن هذه العلاقة أخذت أبعادا أكبر بالنسبة لقبور الأولياء، وهذا هو البعد الخامس من أبعاد موت الولي. فقد حظيت قبورهم باهتمام وإجلال كبيرين من قبل المجتمع، وشكلت مكان التقاء الناس في مواسم عديدة[84]. وأخذت تلك الزيارات طابعا اجتماعيا، وأحيانا سياسيا كتعبير عن مدى التطور الذي بلغته الحركة الصوفية في المغرب الأقصى، وتأثيرها في المجتمع[85].

ومريديه وأهله بعدم الكشف عن كراماته إلا بعد موته[63]، كذلك الشأن بالنسبة لأحلامه، خاصة منها المرتبطة بالموت وعالم الآخرة[64]، التي كان يرى من خلالها، تأمينه في الدارين (الدنيا والآخرة)، وتمكينه من براءة عتقه من النار، ودخوله الجنة[65]. وهذا ما يمكن اعتباره بمثابة توفير جزء من الرأسمال الرمزي إلى ما بعد الموت.

بعد انتهاء الدفن، واستمرارا لأحلام ورؤى الولي، تروي كتب المناقب أحلام الآخرين عن أحواله في الدار الآخرة. وجميعها، تكشف عن تبوئه لمكانة متميزة فيها[66]، حتى ليبدو من خلال هذه الرؤى والأحلام، سواء تلك الخاصة بالولي أم بالآخرين، أن هناك **«تجاوزا لفكرة انتظار يوم القيامة والمرور بالحساب لمعرفة المصير[67]»**.

بعيدا عن عالم الكرامات والأحلام، يستشف بعد رابع من أبعاد موت الولي في كتب المناقب، ويتعلق باهتمام واحتفال المجتمع بجنازته[68]. فقد أظهر مؤلفو هذا الجنس، أن جنازة الولي تكون مناسبة لمظاهرات سلمية أو صاخبة، تجتاح المشاركين فيها مشاعر تعبدية عميقة من جراء التفكير في الموت والمصير المشترك الذي ينتظر الجميع[69]، وتتعطل على إثرها الحركة داخل المدينة[70]. ومن خلالها، يتم التعبير أحيانا عن موقف اجتماعي ذي أبعاد سياسية أو بالأحرى عن موقف سياسي مغلف في قالب اجتماعي - ديني[71]، وتفرغ خلالها المكبوتات السياسية والاقتصادية لمراتب واسعة من المجتمع، وخاصة المراتب الاجتماعية المقهورة اقتصاديا، التي تستغل هذه المناسبة للظهور.

هكذا، تخدم جنازة الولي الولي الميت نفسه، إذ لا ينتهي الحديث عن جنازته والاحتفاء بها بمجرد دفنه، بل يستمر الحديث عنها، وتصل أصداؤها أحيانا إلى أماكن بعيدة داخل مجال المغرب الأقصى وخارجه

بعضهم بذكاء إلى الدعاء عند قبر الرسول (ص)[101]، حتى ليمكن التساؤل: هل الدعاء عند قبور الأولياء هو تمثُّلٌ وتعويض عن الدعاء عند قبر محمد (ص).

وإجمالا، فإن زيارة قبور الصالحين كانت تنجم عنها، حسب الحافي، فوائد عديدة، فبها يحصل «**المدد النوراني، والفتح الرباني، وصلاح القلوب، وزوال العيوب، (...) وسداد الأحوال، ونجاح الأعمال، وإجابة الدعوات، وحصول البركات، (...) وجلب المسرات، ودفع المضرات، ورفع الدرجات، وقضاء الحاجات، كل بحسبه على قدر طلبه**[102]».

نجحت إذن كتب المناقب في إظهار أهمية زيارة قبور الصلحاء، وبالتالي إبراز هذا البعد من أبعاد موت الولي بالدرجة الأولى، باعتباره الهاجس الوحيد الذي كان يحركها في هذا الاتجاه، بدليل أن هذا الجنس من المصادر لا يسعف في دراسة وتمحيص المظاهر والطقوس التي كانت ترافق زيارات الناس لقبور الصلحاء، وما تعبر عنه من رموز ودلالات، فذلك لم يكن أصلا من مراميها .لذا، كان بديهيا وجود إشارات إلى تجديد قبر الولي[103]، أو بناء قبة عليه، حتى إن إحدى السيدات أنفقت على بناء قبة أبي موسى الدكالي من أهل سلا خمسمائة دينار[104]. وإشارات أخرى تدعو إلى تقديس تربة الولي[105]. ومن هذا التقديس، ينبع البعد السادس المتعلق بالاستشفاء بتراب قبر الولي.

في ظل ضعف انتشار الطب، ومحدودية قدرته على معالجة العديد من الأمراض المنتشرة عصرئذ، سادت العديد من المعتقدات الاستشفائية ومنها الاستشفاء بتراب قبور الأولياء[106]. فمثلا، كان أهل أغمات أوريكة يستشفون بتراب قبر أبي عبد الله محمد بن سعدون بن علي بن بلال (ت.485 هـ)[107]، وكذلك فعل أهل بلد نظير مع قبر أبي محمد مع الله بن يحيى بن يحياتن الزناتي (ت. 536هـ)[108]1، وأهل بلد بني دغوغ من دكالة

والحاصل، أن كتب المناقب سخرت من خلال هذا البعد، جملة من الوسائل في أفق شرعنة هذه الزيارة، كقيام مؤلفي المناقب أنفسهم بالعديد من الزيارات لقبور الأولياء، وفي مقدمتهم ابن قنفذ الذي كان مولعا بها[86]، وتوظيفهم للحلم لتبرير القيام بها[87]، وإشاراتهم إلى قيام ولي بزيارة قبر ولي آخر[88] لإعطاء النموذج والحافز للزيارة، وإفحام المعارضين .ولما لم تكن هذه الوسائل مقنعة تماما لهؤلاء الأخيرين، على ما يبدو، استنجد بعض مؤلفي المناقب بآراء علماء الظاهر والباطن التي تبيح زيارة قبور الأولياء، وشد الرحال إليها[89] في أفق إضفاء مزيد من المشروعية عليها.

لم يتوقف الأمر عند اقتناع هؤلاء المؤلفين أنفسهم بجواز زيارة قبور الصلحاء وشرعيتها، وإقناع المعارضين لها أيضا، بل وظفوا كذلك دَفْقا من المعلومات المرتبطة بهذه الزيارة، وعلى رأسها التماس البركة عند قبر الولي، التي ما تلبث أن تظهر للعيان[90]. ثم الصلاة عند قبره[91]، والدعاء عنده[92]، كدعاء ابن تكّلات عند قبور الصالحين بالعصمة، وبتيسير سبل الزواج[93] ودعاء ابن قنفذ عند قبر أبي العباس السبتي أن يكون ممن يشتغل بالعلم، وأن يتيسر عليه فهم كتب بعينها[94]. ودعاء أخدهم عند قبر الولي نفسه بتيسير سبل أداء مناسك الحج[95]. والدعاء بالانتفاع ببركة الولي وذويه من الأموات...[96] إلخ. ولم يفت مؤلفي المناقب التنصيص على استجابة الدعاء عند قبر الولي[97]، وتجريب ذلك أحيانا من قبل الناس[98]. فكثيرة هي العبارات التي تؤكد على قضاء الحاجات إثر زيارة قبر الولي[99].

ولما كان هاجس البحث عن مشروعية الزيارة حاضرا بقوة في هذا البعد من أبعاد وفاة الولي، استند بعض مؤلفي المناقب إلى كتب النوازل لتبرير وشرعنة التشفع بجاه الأولياء لدى الدعاء عند زيارة قبورهم[100]، ولمح

الذي لا ترد شفاعته .ولا تقتصر هذه الشفاعة على الحلم فحسب، وإنما نجد ابن قنفذ يؤمن إيمانا راسخا بشفاعة الأنبياء والعلماء والصلحاء في الدار الآخرة(116).

فلماذا وظفت كتب المناقب كل هذه الترسانة من الأبعاد المتعلقة بموت الولي ؟

قد يبدو الأمر من باب تحصيل الحاصل، بما أن موضوع كتب المناقب هو الترجمة للأولياء الأموات منهم خصوصا، غير أن هذا التفسير يبقى قاصرا عن توضيح السؤال المطروح .ولتسليط الضوء عليه، وجب الكشف عن أهم وظائف المتن المنقبي. فمن مضمرات هذا المتن وغاياته، سعيه الحثيث إلى تثبيت هيبة الولي حيا وميتا، ويهمنا الشق الثاني من هذه الهيبة التي ترمي كتب المناقب إلى ترسيخها في قرابته ومريديه ومجاله عامة كمرحلة أولى، وفي مجالات أخرى أبعد إن أمكن في مرحلة ثانية. وتصبح الرغبة في استغلال هذه الهيبة عند الممات أكبر منه في الحياة، وهذا ما يفسر إلحاح كثير من الأولياء أو بالأحرى مؤلفي المناقب على عدم الكشف عن كراماتهم إلا بعد موتهم، وكأنهم بذلك يدخرون جزءا مهما من رأسمالهم الرمزي لما بعد الحياة، ليتم توظيف ذلك الرأسمال ضد المنافسين من فقهاء معارضين لمذهبهم، وسلطة كما سلف الذكر .فالمتن المنقبي، يتوجه بالأساس إلى العقل الديني - الصوفي وإلى عقل المريدين والأتباع، وبصفة غير مباشرة إلى المنافسين، وخاصة إلى العقل السياسي لترسيخ هيبة الولي. لهذا، فإن مفهوم الموت وتعريفاته لدى مغاربة العصر الوسيط، وموقفهم منه، ومناقشة مآل الأرواح والأجساد بعد الحياة، وكذا الطقوس والعادات والتقاليد والأعراف المرتبطة بالموت، لم تجد لها مكانا في النص المنقبي إلا لماما، وحين تكون لها علاقة مباشرة بموت الولي، كذلك الحال

مع قبر أبي حفص عمر بن مَيْكْسوط الدغوغي (ت .في حدود 546هـ)[109].
ولم يخرج أهل سلا عن هذا النهج، فكانوا يستشفون بتراب قبر أحمد بن عاشر (ت.في رجب 764 هـ)، وظلوا كذلك حتى النصف الثاني من القرن 20م [110].

تثبت كل هذه الإشارات، انتشار ظاهرة الاستشفاء بتراب قبور الأولياء في شمال المغرب وجنوبه، واستمرارها على مدى قرون طويلة[111]. غير أن اللافت للانتباه، هو أن كتب المناقب لم تكشف عن طبيعة استعمال المغاربة لتراب القبور في التداوي .ومن غير المعروف، في حدود علمي على الأقل، ما إذا كانوا ينثرونه على مرضاهم أم يلعقونه .ولم يكن الاستشفاء بالأولياء مرتبطا ارتباطا كاملا بتراب قبورهم، وإنما أحيانا بزيارتها فقط، فقد ذكر صاحب البستان أن قبر أبا زيتونة (يجهل تاريخ وفاته)**«ما زاره ذو عاهة إلا وبرئ[112]»**.

أما البعد السابع، فيتداخل فيه مرة أخرى الدنيوي بالأخروي، ويمكن نعته بتراتبية الحياة تراتبية الموت. فمن المعلوم، أن الصلاح مكن من تبوئ مكانة اجتماعية متميزة في المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط لاعتبارات عدة، ليس هذا موضع تفصيل القول فيها. ما يهم، هو أن بعض كتب المناقب حاولت الحفاظ على هذه المكانة حتى بعد موت الولي.قال الماجري[113] بهذا الصدد عند حديثه عن وفاة أبي محمد صالح :

**فكالشهد والراح أعلامهـــم وأعلامهم منها أعـــــذب**
**وكالمسك ترب مقاماتهـــم وترب قبـــورهم أطيـــــب**

وقال عن وفاة ابنه أبي العباس[114]:

**عزيز بين أهل القرب حتى قبورهم عليها تراب العز بين المقابر**

وتتكرس هذه التراتبية الدنيوية في الآخرة بقبول الله، في الحلم، لشفاعة الولي في الآخرة دون شفاعة الآخرين[115]. وفي هذا تمثل بالرسول (

يجيب أحد الباحثين :**«صعندما نحكي أو يحكى لنا، نحدث ثقوبا في جسد الوقت، فيصير الزمن غير الزمن، بل الوجود يتخذ أبعادا أخرى تتجاوز كل تأطير. لهذا، ظلت الذاكرة تستعيد الحكايات في تدفق يبعد عنها الشيخوخة (...). فالحكاية تكره الشيخوخة [119]»** وبالتالي الموت .فلا حياة بدون حكي، لذلك احتمت النصوص المناقبية بالحكي لتدافع عن الحياة .أي تسخير الحكي لإبطال مفعول موت الولي فهل معنى هذا أن «إرادة الإحياء» حتى لا نقول الحياة تنتصر على «إرادة الموت» في هذا الجنس من الكتابة ؟

لا يمكن الجواب عن هذا السؤال إلا بالإيجاب .فمؤلفو المناقب، استلهموا نموذج الخضر في سياق إشاراتهم لأبعاد موت الولي، ذلك الحاضر الغائب أو ذلك الحي المشكوك في موته! ولعل هذا ما يفسر إثارتهم للسجال حول موت الخضر منصعدمه، وتخصيص بعضهم إشارات أو فصولا للحديث عن حياة وموت هذه الشخصية المختلف حول طبيعتها[120].

وتتمثل الترجمة الفعلية «صلإرادة الإحيا ءص» في كتب المناقب في محاولة عدم تعريض سيرة الولي وكراماته للمحو والنسيان والصمت والبياض والغياب[121]. فمن غير الخفي، أن هناك ارتباطا وثيقا بين الموت والغياب، غير أنه في حالة موت الولي فإن الغياب لا يكون تاما، بل قد يكون الحضور أقوى عبر عدة أصعدة، فالمعركة في هذا السياق تتم بين النسيان والتذكر، لأن فعل التذكر يقاوم التلاشي والمحو .وهنا، يمكن طرح السؤال الآتي : هل يليق الفصل في كتب المناقب بين الحياة والموت ؟

إذا كان الموت عموما يتموقع في الزمن الماضي، فإن موت الولي في كتب المناقب هو جعل الولي يتموقع من جهة في الزمن الماضي، ومن أخرى في الزمن الحاضر للمؤلف، بغية ترسيخه في المستقبل، بمفهوم

بالنسبة للصراع الظاهر حينا والخفي أخرى بين الدين والأعراف المرتبطة بالموت .ويبدو، أن هذا السكوت، يرمي إلى خلق قناة أخرى تصب في توطيد دعائم الصلحاء في المجتمع بتقبل عاداته وأعرافه وقيمه على عكس بعض الفقهاء المعارضين لها، هذا في وقت كانت فيه الشريعة لا زالت في مرحلة هضمها للعادات والأعراف خاصة في المجال الريفي.

وإذا كان كتاب المناقب مسلمين، مؤمنين بحتمية وقدرية الموت، فإن تآليفهم تنم بصيغة أو بأخرى عن «رفضهم» لموت الولي أو الأولياء المترجم لهم، إنهم ضد موتهم المعنوي على الأقل بل مع إحيائهم في موتهم وكأنهم «صيعاقبونص» موتهم بإحيائهم .وهذا ما نجده بجلاء في رثاء أحد الشعراء للولي أبي زيد عبد الرحمان الهزميري (ت.706هـ):

**موت الولي حياة بالدليل فسل بعض الرجال تجد كل الدلالات**(117)

يصبح النص المنقبي، وخاصة في موضوع الموت، بمثابة «صآلة حربص» رمزية أو «سلاح» رمزي لمنازلة موت الأولياء بل والانتصار عليهص !بتخليدهم عبر الترجمة لهم ونشر هيبتهم بعد موتهم. أي ما يمكن تسميته بحياة ما بعد الموت، أو الإحياء في الموت أو الرغبة في عدم الموت في الموت.صإنه ضرب من المقاومة الأدبية والفكرية والروحية، يكتسي النص المنقبي بواسطتها خاصية دفاعية ناجحة في مواجهة موت الولي، ولم يكن لهذه الخاصية أن يكتب لها النجاح لولا لجوء كتب المناقب إلى أسلوب الحكي .فهذا الأسلوب، يجمع بين ثنائية توزع النص المنقبي بين أزمنة الحياة وأزمنة الموت، بين الجسد الحي والجثة، صيغة حكي تلتبس فيها الحياة والموت، وتكون في غالب الأحيان عن الغائب (الترجمة للأولياء الأموات)، وبذلك يتخذ الحكي مبدا ومقاوما للموت(118). فمن أين يستمد الحكي هذه القوة المقاومة للموت ؟

وأغلبه بعد وفاته لنشر وتثبيت هيبته ومكانته في حياته ومماته، ومكانة طائفته إزاء الطوائف الصوفية الأخرى، وإزاء باقي مكونات المجتمع والسلطة. إن ما يؤكد هذه الوظيفة ويرسخ القناعة بها، هو أن أغلب مؤلفي المناقب كانوا إما مريدين لبعض الأولياء، أو معتقدين في كراماتهم،صأو على الأقل متعاطفين مع توجههم[122].

إن نمطية كرامات الموت عموما وتلك المرافقة لموت الولي خصوصا وغيرها، مرتبطة ارتباطا كبيرا بلجوء مؤلفي المناقب إلى ما يمكن تسميته بتأصيل الكرامات و«الأحداث»، لإعطائها مشروعية أكبر. ويتم تأصيل بعضها، إما بإرجاعها إلى الرسول(ص)، أو أحد الخلفاء الراشدين، أو أحد الصحابة، أو الخضر، أو أحد كبار العلماء والصوفية المشهورين. وهاكم جملة من الأمثلة:

تأصيل دعاء الولي على الظلمة والمعارضين والمخالفين بالموت، واستجابة دعوته عبر حديث مروي عن ابن مسعود قال فيه : «صلله في عباده المسلمين في كل قرن ثلاثمائة (...) لا يزالون إلى يوم القيامة (...) صفبهم يمطر، وبهم يحيي، وبهم يميت الناس .قيل لابن مسعودص :كيف يحيي بهم ويميت ؟ فقال : إذا دعوا الله على الجبابرة هلكوا، وإذا دعوا الله على تكثير الأمة كثروا»[123]. تأصيل تنبؤ الولي بزمن موته عبر نموذج الغزالي[124]، وداود الطائي[125]. تأصيل المكاشفة بموت الولي ولو كان في مكان بعيد، عبر مكاشفة رجل أشعري في مكة بموت إبراهيم بن نصر الكرماني بجبل لبنان عام 326 هـ[126]. تأصيل مكاشفة ولي بموت ولي آخر عبر مكاشفة الخضر[127]. تأصيل الوصية بعدم الصلاة على الولي إلا من طرف شخص بعينه عبر وصية أبي حامد الغزالي[128]. تأصيل سماع أصوات عند الاحتضار دون رؤية أصحابها عبر احتضار أحد أصحاب سلمان

تخليده في الذاكرة وفي الممارسة الاجتماعية .ويعني ذلك، أن يكون دائما ميتا وحيا في آن واحد .فالولي الميت، يحيى في قرابته، وفي مريديه، وفي هيبته، وفي إرثه المعنوي الذي خلفه.

قصارى القول، إن كتب المناقب حاولت، من خلال أبعاد موت الولي، «رفض» حقيقة موته أو على الأقل فإنها أسبغت على هذا الموت معنى وجمالا .وبهذا المعنى، يصبح موت الولي تمجيدا، وتحقيقا لوعي ثقافي وتألق في مدارات السمو. وإذا ما تم استيعاب هذا الهدف، وبالتالي خلفيات كتب المناقب في حديثها عن أبعاد موت الولي، يجدر طرح السؤال التالي : كيف للمؤرخ أن يتعامل مع كتب المناقب في موضوع الموت ؟

إذا كان الموت من الاحتضار إلى الدفن يتكرر في المعمور برمته ومنه المغرب الأقصى عبر مرور الأزْمنة، وإن اختلفت طقوسه إلى حد ما في الزمان والمكان، فإن هذه الطقوس هي التي من شأنها أن تمكن المؤرخ من رصد التطورات التاريخية المرتبطة بموضوع الموت باعتبارها همه الأساس. غير أن كتب المناقب لم تول هذه الطقوس أصلا كبير اهتمام، كما سلف الذكر. فأين يكمن تاريخ الموت في هذا الجنس من المصادر ؟

إن الإطلاع على كتب المناقب، يجعل الباحث لا يتردد في اعتبارها منجما للعديد من المواضيع المرتبطة بتاريخ الموت .غير أن استغلال المؤرخ للمواد الأولية المستخرجة من هذا المنجم، وخاصة مادة الكرامات المرتبطة بالموت، يتطلب منه اتخاذ عدة احتياطات منهجية في تعامله معها، لاسيما أن هذه الكرامات لها وظائف معينة، ويقع الكثير منها في النمطية (تراجع أمثلة عديدة وردت عند الحديث عن أبعاد موت الولي)، الشيء الذي يقلل من القيمة التاريخية للمعلومات الواردة فيها الخاصة بموضوع الموت وغيره. فمن غير الخفي، أن تدوين هذه الكرامات تم بعضه في حياة الولي،

قال : «**اعلم أن كرامات الأولياء جائزة عقلا ومعلومة قطعا (...). واعلم أن كل كرامة تظهر على يد ولي فهي بعينها معجزة للنبي إذا كان الولي في معاملاته تابعا لذلك النبي، (...) فلا تكون الكرامات قادحة في المعجزات بل هي مؤيدة لها، دالة عليها، راجعة عنها، عائدة إليها**»[150]. وابن مريم مقتنع عبر أبي مدين شعيب (ت.594هـ ) بأنها «**نتائج معجزات سيدنا محمد (عن جبرائيل عليه السلام عن رب العالمين**»[151].

إن الحذر من استغلال كتب المناقب في موضوع الموت، لا يقتصر على الكرامات فقط، وإنما يتجاوزه أيضا إلى الشعر الوارد فيها في الموضوع. فالشعر الذي وظفته كتب المناقب للتعبير عن العديد من صور الموت، هو في غالبه منقول عن أزمنة سابقة عن القرن السادس الهجري/ XIIم، وعن مجالات غير المغرب الأقصى وهما اللذان يشكلان الإطار العام لهذا البحث. لذا، فإن الصورة التي يعكسها هذا الشعر عن الموت، هي صورة عامة تندرج في إطار الثقافة العربية الإسلامية، وقد نجدها في ثقافات أخرى لكونها صورة تتعلق بالوجدان العام، والأسى الذي يخلفه الموت في نفوس الأحياء وخاصة أقرباء الميت. وبالتالي، فإن البعد التاريخي لهذا الشعر غير واضح بشكل جلي مما يقلل إلى حد ما من استغلاله من قبل المؤرخ.

فما هي الخلاصات التي يمكن الخروج بها في موضوع الموت من خلال كتب المناقب في المجال والزمان المدروسين؟

إذا كان الموت في كتب المناقب لا يشكل موضوعا للكتابة ومنطلقا للحكي فيها، فإنه مع ذلك يشكل حيزا لا بأس به في متنها .وأكثر من ذلك، يمكن اعتبار موت الولي إشكالا بنيويا في بعض النصوص المناقبية، تتناسخ وتتوالد وتتضاعف أشكال حضوره من نص لآخر. وبتعبير مواز، يمكن اعتبار بعض نصوصها فضاء لجسد الولي الذي يتربص به الموت إلى

الفارسي[129]. تأصيل الانتقام بالموت لمروع الولي بما حدث لمروع أويس القرني[130]. تأصيل موت الولي مستقبلا القبلة عبر نموذج الغزالي[131]. تأصيل سماع أصوات عند التعزية دون رؤية أصحابها عبر الخضر وهو يعزي في وفاة الرسول (ص)[132]. تأصيل الاحتفال بجنازة الولي عبر جنازة سيدي سهل بن عبد الله (ت. 273هـ)[133]، وجنازة ذي النون المصري (ت.245هـ)[134]. تأصيل مشاركة الملائكة في جنازة الولي عبر جنازة سعد بن معاذ[135]، وجنازة سيدي سهل بن عبد الله[136]. تأصيل حضور الطير أثناء جنازة الولي عبر جنازة ابن عباس[137]، وجنازة ذي النون المصري، وجنازة المزني (ت.264هـ)[138]. تأصيل حضور النحل أثناء جنازة الولي عبر منع النحل لقريش من أخذ رأس عاصم[139]. تأصيل اختفاء جثة الولي عبر نموذج العلاء بن الحضرمي[140]. تأصيل كلام الولي مع الموتى بفعل مماثل لعلي رابع الخلفاء الراشدي[141]. تأصيل سماع الأحياء للموتى في قبورهم من خلال سماع الرسول (ص)[142]، أو عبر حلمه(ص)[143]. تأصيل توظيف الحلم للإطلاع على أحوال الموتى عبر نموذج طلحة بن عبيد الله[144]. تأصيل زيارة قبور الأولياء والاستشفاء بترابها عبر زيارة قبر معروف بن فيروز الكرخي المتوفى عام 200 هـ، والاستشفاء بقبره[145]. تأصيل استمرارية كرامات الأولياء بعد موتهم عبر عبد القادر الجيلاني، ومعروف الكرخي وغيرهما[146]. تأصيل الدعاء عند قبر الولي واستجابته عبر الدعاء عند قبر موسى الكاظم (ت.183هـ)[147]. تأصيل الانتفاع بالولي الميت بقول الغزاليص :**«كل من ينتفع به حيا ينتفع به ميتا»**[148].

والظاهر، أن منهجية التأصيل التي سلكها مؤلفو المناقب نابعة من قناعتهم بالموضوع .فالتادلي، كان مقتنعا بأن كرامات الأولياء سبق حدوثها للصحابة وكبار التابعين[149]، كما كان مقتنعا بأنها نتاج معجزات الأنبياء،

قصارى القول، تعد كتب المناقب بحق منجما ثريا للباحث في تاريخ الموت، وهي تحتاج إلى أكثر من قراءة يشترك فيها المؤرخون وغيرهم، حتى يستخرجوا ما في بطونها من كنوز ذات صلة بالموضوع .كما أنها تفتح أمام الباحث آفاقا أخرى للبحث في الموضوع نفسه، من قبيل "الحلم - الرؤيا والموت في كتب المناقب"، والبحث في مغزى إثارة السجال حول موت الخضر منصعدمه ...إلخ.

وفي الأخير، لا بد من القول إنه لا يمكن فك ألغاز موضوع تاريخ الموت في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط إلا بالرجوع إلى أجناس أخرى من الكتابة، لتعديد وتنويع زوايا النظر إلى الموضوع.

* * *

**هوامش :**

1. استفاد «الأوربيون من تنوع إمكاناتهم المصدرية ليغامروا في البحث في [ظاهرة الموت]. فتوفر سجلات الكنائس ووثائق الحالة المدنية وغيرها، مكنت المؤرخين في أوربا من دراسة أثر الموت في تزايد عدد السكان، (...) وفي تطور العقليات (...) خصوصا أن احتكاكهم بعلماء الاجتماع، وتطور علم الأنطروبولوجيا واكتساحه لأطراف مجال علم التاريخ، واستقراره على هوامش الحقل التاريخي، قد أذكى في مؤرخي أوربا تلك الرغبة في المشاركة في البحث في قضايا مثل قضية الموتص» .محمد مزين، الموت في مغرب القرن العاشر من خلال كتاب "الجواهر" للزياتي، ضمن التاريخ وأدب النوازل، دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر، الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1995 ص 103-104.

François. LEBRUN, Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècle, Paris-LA Haye, 1971.
Michel. VOVELLE (présentation), Mourir autrefois, Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles, éd; Gallimard Julliard, Paris, 1974.
Philippe. ARIES, L'homme devant la mort, (2T), éd. du Seuil, Paris, 1985-1987.

من بين الدراسات التاريخية الأوربية في هذا الباب نذكر على سبيل المثال لا الحصر :

2. أحمد بن إبراهيم بن يحيى القشتالي الأزدي(ت.667 هـ)، تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان، حققه بمقدمة وتعليقات، فرناندو دي لاجرانخا، منشورات المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، مدريد، 1974 م.

درجة يمكن القول معها، إن الموت عموما، وموت الولي خصوصا، يظهر من خلال كتب المناقب، وكأنه طبع العقلية والعمران في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط.

والموت في جنس المناقب تارة واقع قائم، وأخرى وضع محتمل أو متخيل (تنبؤ وحلم)، يحلق أحيانا إلى مدارات عجائبية. وفي كل الأحوال، هو مصدر توتر في السرد .ومع ذلك، لا نلمس نقمة وحنقا على الموت – المصيبة – الكارثة بل تقبلا له، ومرة تمنيا له فرارا من فساد الزمان !(152) وأكثر من ذلك، نلمس وكأن نسيان الموت خطيئة (شعر، أدعية كثيرة للحشر رفقة الرسل والأنبياء والأولياء والصالحين). ولا غرو، أن هذا الأمر مرتبط بالديانات السماوية ومنها الإسلامية، فالمؤمن بها تحصل له قناعة بأن الموت محطة انتقال من دار الفناء إلى دار البقاء إلى الحياة السرمدية .لهذا، أظهرت كتب المناقب، أن جل حركات الصلحاء، وما كانوا يفكرون فيه، ويرتكز في ضميرهم الروحي هو الموت والآخرة، وكل عمل كانوا يقومون به في الدنيا، هو تمهيد لها (أي الآخرة).

يلاحظ أيضا، أن كتب المناقبصالتي تم الإطلاع عليها، لجأت في كثير من الأحيان إلى عملية التأصيل لإضفاء المشروعية على منهجها في الكتابة، واستأنست للغاية نفسها أحيانا أخرى بالأحاديث النبوية التي تتحدث عن الآخرة والاستعداد لها(153). أو عن الجنة كوسيلة للتحفيز على بلوغها. كما عمدت إلى توظيف الحلم والرؤيا في العديد من القضايا المتعلقة بالموت، كتوظيف الحلم للسؤال عن أحوال الموتى ومعرفة مصيرهم في الآخرة(154)، أو توظيفه للإطلاع على ما يجري يوم القيامة (الحساب) ودخول الجنة، مع الإقرار في كل هذا بصحة الرؤيا وتصنيفاتها استنادا إلى حديث نبوي(155).

الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، 1996 م، ص،220.
أحمد بن عبد الرحمان بن عاشر الحافي(ت.1163هـ/ 1750م)، تحفة الزائر بمناقب الحاج أحمد بن عاشر، تحقيق وتقديم، مصطفى أبو شعراء، منشورات الخزانة العلمية الصبيحية بسلا، مطابع سلا، 1409 هـ/ 1988 م، ص،30-29.

9. الصومعي، المعزى، ص، 220.

10. أبو عبد الله بن تكلات( كان حيا في صدر المائة الثامنة)، إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين، تحقيق ودراسة، محمد رابطة الدين، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية، 1986م، صص 113-114.

11. أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن أبي محمد صالح بن ينصارن الماجري (ت .في صدر المائة الثامنة)، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، المطبعة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1352 هـ /1933م، ص،11.

ومعلوم أن هذه الرغبة يتم تأصيلها بالحديث النبوي : « إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صاح يدعو لهص» .أبو حاتم التميمي محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت.354 هـ)، صحيح ابن حبان، الجزء السابع، مؤسسة الرسالة، بيروت،1414 هـ/1993 م، ص، 122. وغيره.

12. محماد حقي،صموقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت خلال العصر الوسيط، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية،2000-2001 م،(مرقونة) ،ص 162.

13. وهي الصورة المعاكسة لتنبؤ الولي بعدم موته في لحظة معينة استنادا إلى رؤيا أو مكاشفة.
أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الكريم التميمي الفاسي (ت 604-603 هـ)، كتاب المستفاد في مناقب العباد ، بمدينة فاس وما يليها من البلاد ، دراسة وتحقيق، محمد الشريف، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، السنة الجامعية، 2000-2001 م، ص 13، 217.

14. طاهر بن محمد الصفدي، السر المصون في ما أكرم به المخلصون، تحقيق وتقديم، حليمة فرحات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998 م، ص،67 أبو عبد الله سلامة بن دحمان الكتامي، ت .القرن 6 هـ (للمقارنة) التميمي، المستفاد، ص،ص .15التادلي، التشوف، ص، 171-170، أبو العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب بن قنفذ القسنطيني( ت. 809 هـ)، أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه، محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965 م، ص،13. الصومعي، المعزى، ص، 322. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن حرْزهمْ، ت.أواخر شعبان 559 هـ. التميمي، المستفاد، ص 150 . رجل خياط بمكناسة، ت. خلال محاصرة الموحدين لهاً، 184 ابن هران .ًالتادلي، التشوف، ص، 293-294 أبو محمد وين يوفنّ، 313 أبو يعقوب يوسف بن علي المُبتَلى، ت.في رجب

محمد بن قاسم بن عبد السلام البادسي، إفادة المرتاد بالتعريف بالشيخ ابن عباد، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 1419 (ت. ابن عباد 792 هـ.)

محمد بن عبد الله الريفي، جواهر السماط في ذكر مناقب الشريف الرفاعي سيدنا ومولانا عبد الله الخياط، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 1185 د. (توفي الخياط ودفن قرب زرهون في 14 شوال 939 هـ.)

محمد بن علي بن مصباح بن عسكر الحسني الشفشاوني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق، محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والنشر، سلسلة التراجم(1)، طبعة ثانية، مصورة بالأوفسيط، الرباط، 1397 هـ/ 1977 م.

محمد بن أحمد بن أبي الفضل بن صعد الأنصاري التلمساني (ت .في مصر901 هـ)، النجم الثاقب فيما لأولياء الله عز وجل من مفاخر المناقب، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 1292 ك، وفي الخزانة الحسنية، الرباط، رقم1491.

محمد بن محمد المدعو بابن الموقت، تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس، طبعة حجرية، فاس، 1336 هـ/1918م.مجلة هسبريس، الجزء 43، 1956م.

3-من هذه النصوص مثلا : مناقب الشيخ الجليل أبي جيدة بن أحمد اليرغيثي، ذكره عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة في مؤلفه، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، الجزء الأول، طبع ونشر وتوزيع، دار الكتاب، الدار البيضاء، الطبعة الثانية،1960، ص221.

كتاب مناقب الأولياء وكراماتهم للولي أبي الحسن علي بن محمد المراكشي.ذكره أبو محمد عبد الله محمد الأوربي من بين مصادره التي اعتمدها في ترجمته، لسيدي أبي يعقوب البادسي، الخزانة الحسنية، الرباط، رقم9447 ضمن مجموع من ص، 229 إلى ص،(247 ت .أبو يعقوب البادسي 734 هـ)، ص،ص231،242،244.

راجع بصدد كتب المناقب المفقودة : ابن سودة المذكور ومحمد بن عبد الهادي المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب، من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث،صالجزء الأول، جامعة محمد الخامس، منشورات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط،1404 هـ/1983 م.

4. أبو يعقوب يوسف بن يحيى بن عيسى بن الزيات التادلي(ت. 627 .هـ 1229م)، التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق، أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الأولى، 1984 م، ص،41.

5. مجهول، مناقب الشيخ الولي الصالح الإمام الغوث سيدي أحمد بن جعفر السبتي، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 896 د ضمن مجموع من ورقة 98 ب إلى 106 ب (ت .السبتي 601 هـ)، و 98 ب.

6. التادلي، التشوف، ص،.38

7. نفسه، ص،.38

8. التادلي، التشوف، ص، .38 الأوربي، ترجمة سيدي أبي يعقوب البادسي، ص، .229 أحمد بن أبي القاسم بن محمد التادلي الصومعي، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق، علي

21ـ محمد ياسر الهلالي، مجتمع المغرب الأقصى خلال القرنين الثامن والتاسع XV-XIVم، مساهمة في دراسة بعض مفاهيم التراتب الاجتماعي( «العامة»-«الخاصة» /«الطبقة»-«المرتبة»)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية، 1999-2000م،( مرقونة)، ص،422-433
22ـ التادلي، التشوف، ص، 345،170 مجهول، كتاب في تراجم الأولياء، ص،290
23ـ الماجري، المنهاج الواضح، ص،144
24ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد العزفي السبتي (ت. 633 هـ)، دعامة اليقين في زعامة المتقين، مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق، أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، الرباط، 1989 م، ص،45 أبو شعيب المعروف بأيوب السارية. 49 أبو الربيع بن تازكَوات زمن الموحدين أيام أبي يعزى، ت. 572 هـ. التادلي، التشوف، ص 291، أبو محمد عبد الغفور بن يوسف الأيلاني، ت. 06 رمضان 586 هـ. 427 أبو يعقوب بن أبي عبد الله أمغار. 444-445 أبو العباس الأمان الأسود، ت .في أواخر شوا ل616 صهـ .البادسي، المقصد الشريف، ص،ص. 47أبو شعيب المعروف بأيوب السارية، وينقل هنا البادسي عن العزفي. 59-60 محمد بن دوناس .الماجري، المنهاج الواضح، ص، .327 الولي الذي مات هو أبو محمد عبد الصمد الدكالي، توفي في دمشق، والذي كوشف بموته هو أبو محمد صالح وكان في آسفي.!
25ـ ابن تكَلات، إثمد العينين، ص، 263-264 أبو عبد الله الهزميري، ت. في آخر يوم من شوالص678هـ.
26ـ التميمي، المستفاد، ص، 237 أبو القاسم عبد الرحمان بن أبي حاج.
27ـ الصفدي، السر المصون، ص، 48 أبو الربيع سليمان بن يحيى الجزولي المصمودي، ت. القرن6هـ (للمقارنة)، التميمي، المستفاد، ص، 226 أبو العباس أحمد المعافري القرطبي (في حالة مرض التادلي، التشوف، ص، 253 أبو محمد عبد الغفور بن يوسف الأيلاني، ت. 06 رمضان 586هـ. 313 أبو يعقوب يوسف بن علي المُبتَلى، ت. في رجب593 هـ. 378 أبو العباس أحمد بن عبد العزيز السلالجي، ت . في صدر سنة 600 هـ . البادسي، المقصد الشريف، ص،60-59 محمد بن دوناس (في حالة مرض). الحضرمي، السلسل العذب، ص، 25. ابن عاشر، تحفة الزائر، ص،43. أحمد بن محمد بن عمر بن عاشر السلاوي، ت .في رجب764 صهـ.
28ـالتادلي، التشوف، ص،407 أبو واجاج عفان بن إسماعيل المطماطي، ت. منتصف شعبان 604هـ.
29ـ الصفدي، السر المصون، ص، 50 أبو عبد الله بن ناهض اللخمي، ت. القرن6 هـ .(للمقارنة)
30ـ التادلي، التشوف، ص، 266 شابة مجهولة.
31ـ نفسه، ص، 158 أبو محمد صالح بن وُمْليل الجراوي، ت . في أعوام الأربعين وخمسمائة هـ.
32ـ أبو محمد عبد الله بن محمد الوراق، مناقب الشيخ الكامل والقطب الجامع سيدي عبد السلام بن مشيش، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 1484 د ضمن مجموع من ص 243 إلى ص253 ت. [عبد السلام بن مشيش] 622 هـ أو 625 هـ)، ص، 252 [عبد السلام بن مشيش]

593 هـ 428 أبو زكرياء يحيى بن علي الزواوي، ت .خارج مدينة بجاية في رمضان611 هـ (للمقارنة). التادلي، أخبار أبي العباس السبتي، ص، 460 أبو العباس أحمد بن جعفر الخزرجي السبتي، ت. 601 هـ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحضرمي (ت. في النصف الثاني من القرن 8 هـ)، كتاب السلسل العذب والمنهل الأحلى، تحقيق، مصطفى النجار، منشورات الخزانة العلمية الصبيحية بسلا، 1988م، ص،71 أبو الربيع سليمان المكناسي، ت.764هـ. ابن قنفذ، أنس الفقير، ص،43. يوسف بن يعقوب البويوسفي، ت.764 .صهـ( للمقارنةً)، ص، , 70 أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت.ص706هـ .الأوربي، ترجمة سيدي أبي يعقوب البادسي، ص، 229 أبو يعقوب البادسي، ت.في 11 ربيع الآخر 734هـ .الصومعي، المعزى، ص،165 ،167 أبو مدين شعيب، ت. 594 هـ، 240 أبو يعزى، ت. 572هـ .ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 40-41 هل تنبؤ السلطان أبي يحيى أبو بكر (711 -747 هـ )بموعد وفاته هو تشبه بالأولياء لحيازة ما يحوزونه بعد حياتهم ؟(للمقارنة).

وتجدر الإشارة إلى أن كل الحالات الخارجة عن مجال المغرب الأقصى والإطار الزمني المحدد للبحث ذكرتها على سبيل المقارنة للتوثيق والتأصيل والمتابعة.

15. التميمي، المستفاد، ص،239 أبو القاسم عبد الرحمان الأصولي من أهل فاس .ًالتادلي، التشوف، ص،195 أبو عبد الله بن محمد بن عبد السلام الصودي، ت. 568 أو 569هـ. 393. أبو علي حسن بن عبد الله الأندلسي المعروف بابن يابو، ت.604 هـ. ابن تكّلات، إثمد العينين، ص،261 أبو عبد الله الهزميري، ت. شوال 671 هـ. عبد الحق بن إسماعيل بن أحمد البادسي (ت. 766هـ/ 1365م)، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق، سعيد أحمد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1982 م، ص 133، أبو إسماعيل الخزرجي، ت. في العشر الوسط من ذي الحجة عام685 صهـ .ًالصومعي، المعزى، ص، 179 أبو يعزى، ت 572 هـ.

16. عن مشروعية المكاشفة، أنظر : الماجري، المنهاج الواضح، ص،.324

17. التادلي، التشوف، ص 158، أبو محمد صالح بن وُمْليل الجراوي، ت. في أعوام الأربعين وخمسمائة هـً

18. نفسه، , 431 أبو ويعزان بيريدن بن ويبدن الأيلاني، ت.610 هـ.

19. الصفدي، السر المصون، ص، , 104-103 [أبو رجل من العاملين، ت .القرن6 صهـ( .للمقارنة فقط /مصر)] التادلي، التشوف، ص، , 124 [أبو زكريا بن يوغان الصنهاجي، ت. 537 هـ] , 166 [أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف، ت . قبل 540 هـ]. التادلي، التشوف، ص، .345 مجهول، كتاب في تراجم الأولياء، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم1271 ج، ص، 289-288 [أبو عبد الله محمد بن الحسن اليصلتي، ت. 595 هـ ]. ابن تكّلات، إثمد العينين، ص260، [أبو عبد الله الهزميري، ت. في آخر يوم من شوال 678 هـ]. الماجري، المنهاج الواضح، ص،144.

20. البادسي، المقصد الشريف، ص، 127 أحمد بن محمد بن الخضر.

38. التادلي، التشوف، ص، 152

39. نفسه، ص، 145 أبو محمد عبد الله المليجي، ت . قبل 540 هـ. 185 أبو يحيى أبو بكر الورياغلي، ت. صقبل 540 هـ.

40. التادلي، التشوف، ص، 313 أبو يعقوب يوسف بن علي المُبتَلى، ت .في رجب 593 هـ.

41. نفسه، ص، 285 أبو علي سالم بن سلامة السوسي، ت. 589 أو590 هـ.

42. التادلي، التشوف، ص، 126 أبو زكرياء يحيى بن موسى المليجي.

43. نفسه، ص، . 242 أبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي، ت. 15 شعبان581 هـ.

44. التادلي، التشوف، ص، 129 مجهول الاسم.

45. نفسه، ص، 166-167 أبو عبد الحليم يعقوب بن هارون الصدّيني، ت.ص559 هـ.

46. التادلي، التشوف، ص، 242 أبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي، ت 15 .شعبان581 هـ.

47. التميمي، المستفاد، ص، 184 ابن هران . ابن مريم، البستان، ص، 225 محمد بن عيسى من قدماء التلمسانيين .وفي الترجمة تحديد لنوع الطيور : «أكثرها الخطاطيف».(للمقارنة). الصفدي، السر المصون، ص، 67 أبو عبد الله سلامة بن دحمان الكتامي، ت .القرن6 هـ (للمقارنة ). قال الصفدي بمناسبة هذه الترجمة بصيغة التعميم : «صلم أحضر وفاته، بل أخبرت أن الطيور البيض التي ترى على جنائز الصالحين كانت ترف على نعشه إلى أن نزلت معه قبره» وهذه الكرامة تذكر بكرامة ابن عباس عند موته .التادلي، التشوف، ص،ص61

48. التادلي، التشوف، ص، . 129 مجهول الاسم .البادسي، المقصد الشريف، ص، . 131 أبو عبد الله البرانسي، أفرخت النحل في قبره.

49. التادلي، التشوف، ص، 299 أبو عمران موسى بن إسحاق الوريكي، ت 592 هـ.

50. نفسه، ص، 242-243 أبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي، ت. 15 شعبان581 هـ.

51. الصفدي، السر المصون، ص،77 أبو عبد الله مالك بن علي المعروف بالقلاسي، ت.القرن6 هـ (للمقارنة):

52. نفسه، ص، 56-57 أبو العلاء سالم بن عبد القادر الكندي، ت. القرن6 هـ (للمقارنة)

53. التادلي، التشوف، ص، 182 أبو يحيى أبو بكر التوجي.

54. التميمي، المستفاد، ص، 184 ابن هران .ابن مريم، البستان، ص، 244 محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، ت . يوم الأحد 18 جمادى الأخرة عام895 هـ ( للمقارنة)

55. التادلي، التشوف، ص، 376 أبو محمد عبد العزيز بن مُسري الهسكوري.

56. الصفدي، السر المصون، ص، 82 أبو عبد الله محمد بن عثمان المغربي المعروف بالرماد، ت القرن6 هـ ( للمقارنة)

57. التادلي، التشوف، ص، . 300 أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن مصباح التادلي، ت.592 هـ

58. الصفدي، السر المصون، ص، 92 رجل مجهول من سبتة، ت . القرن6 هـ.

59. التادلي، التشوف، ص، 317 منية بنت ميمون الدكالي، ت595 هـ . الأوربي، ترجمة سيدي أبي يعقوب البادسي، ص، 232 أبو الحسن المراكشي دفين بادس.

التادلي، التشوف، ص، . 155 [أبو عبد الله محمد بن عمر الأصم، ت. ص 542هـ].
33ـ الحضرمي، السلسل العذب، ص، 25. ابن عاشر، تحفة الزائر، ص، . 43 أحمد بن محمد بن عمر بن عاشر السلاوي، ت .في رجب764 صهـ .ًالصومعي، المعزى، ص،ص، 247أبو الحسن سيدي علي بن إبراهيم البوزيدي التادلي، ت957 .صهـ( للمقارنة.ً)
34ـ الصفدي، السر المصون، ص، 104 أبو رجل من العاملين، ت.القرن6 هـ (للمقارنة فقط /مصر ً)التادلي، التشوف، ص، 166 أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف، ت .قبل 540 هـ. 170 أبو الحسن علي بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن حِرْزِهِمْ . ت . أواخر شعبان 559 هـ. 378 أبو العباس أحمد بن عبد العزيز السلالجي، ت . في صدر سنة 600 هـ. 393 أبو علي حسن بن عبد الله الأندلسي المعروف بابن يابو، ت.ص604 هـ .ًالبادسي، المقصد الشريف، ص،133 أبو إسماعيل الخزرجي، ت . في العشر الوسط من ذي الحجة عام685 هـ.
35ـ محماد حقي، موقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت، ص، 212.
36ـ التادلي، التشوف، ص، . 149 أبو محمد عبد الجليل بن ويحلان الدكالي، ت541هـ . 171 أبو الحكم بن برجان، معاصر لابن حرزهم المتوفى أواخر شعبان559 صهـ .ًابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 102. أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن مريم الشريف المليتي المديوني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، وقف على طبعه واعتنى بمراجعة أصله، محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1326 هـ/ 1908م، ص،ص 113. الصومعي، المعزى، ص،138-137 ،165-164 ، 167 أبو مدين شعيب، ت.594 هـ.
37ـ إبراهيم القادري بوتشيش، الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، الجزء الثالث، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ الإسلامي، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، السنة الجامعية، 1990-1991 م،(مرقونة)، ص،870-874 عبد الجليل لحمنات، التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، مقدمة لدراسة تاريخ التصوف بالمغرب، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية، 1989-1990 صم،( مرقونة)، ص،238-235 ، 253-254 ،256-258. محمد فتحة،صالأحكام والنوازل والمجتمع : أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن 12 م إلى 15 م، الجزء الأول، بحث لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، 1995 م،(مرقون)، ص، 371-376. محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين، الجزء الثاني، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ، جامعة محمد الخامس-أكدال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية، 2001-2002 صم،( مرقونة)، ص،390-394 ، 403-434: محمد الشريف، التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي، مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية(8) ، طوب بريس، الرباط، 2004 م، ص، 31-38 ،43-52. محمد ياسر الهلالي، مجتمع المغرب الأقصى، ص، 233-235 ، 239.

68. الصفدي، السر المصون، ص،. 48. أبو الربيع سليمان بن يحيى الجزولي المصمودي، ت.القرن6 هـ ( للمقارنة)، 102 أبو الحسن علي بن المسلم الأنصاري المعروف بابن أبي سعيد، ت .القرن6 هـ (للمقارنة فقط /مصر ) التادلي، التشوف، ص، 118 أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي المعروف بابن العريف، ت .في صفر537 هـ 167-166 أبو عبد الحليم يعقوب بن هارون الصدّيني، ت.ص559ه، 206 أبو موسى الدكاليّ، 230 أبو رجل مجهولٌ، 242 أبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي، ت 15 .شعبان581 صهـ .وجاء الحديث عن الاحتفال في الحلم وهو احتفال مزدوج في الدنيا والآخرةً، 253 أبو محمد عبد الغفور بن يوسف الأيلاني، ت 06 .رمضان 586 هـ 300 أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن مصباح التادلي، ت592 .ه 312 أبو يعقوب يوسف بن علي المُبتَلَى، ت .في رجب593ه. 407 أبو واجاج عفان بن إسماعيل المطماطي، ت .منتصف شعبان604هـ. 426 أبو يعقوب يوسف بن محمد بن أمغار الصنهاجي، ت. 02 .شوال614 هـ . مجهول، كتاب في تراجم الأولياء، ص، 230 محمد بن إبراهيم المهدوي أبو عبد الله .ت .بفاس595هـ .ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، .43 يوسف بن يعقوب البويوسفي، ت.764هـ (للمقارنة)، 73 أبو الحجاج بن عمر، ت761هـ. صلي عليه بعد صلاة الجمعة ولم يبلغ إلى قبره من كثرة الزحام إلا بعد غروب الشمسً، 104 أبو مدين. الصومعي، المعزى، ص، 165 أبو مدين .ًابن مريم، البستان، ص، 114 أبو مدين شعيب، ت. 594هـ 43 أحمد بن عبد الرحمان الشهير بابن زاغو المغراوي التلمساني، ت. 845 هـ (للمقارنة) الصومعي، المعزى، ص،ص 173 أبو محمد البصير، ت.ص567صهـً

69. محماد حقي،صموقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت، ص، .246-245 محمد مزين، الموت في مغرب القرن العاشر، ص،.102

70. راجع جنائز الأولياء التي من كثرة الاحتفال بها وكثرة الازدحام تدوم ساعات طوال.

71. لنا في جنازة أبي الحكم بن برجان في مراكش خير مثال، فقد دعا ابن حرزهم ( ت .أواخر شعبان559 هـ) إثر وفاة ابن برجان إلى الحضور والمشاركة المكثفة فيها .التادلي، التشوف، ص،170

72. التميمي، المستفاد، ص،173-175 رجل صالح مجهول الاسم من مكناسة .ًالبادسي، المقصد الشريف، ص 75علي بن محمد المراكشي، ت.صبعد635 هـ

73. التادلي، التشوف، ص، 117 أبو محمد عبد الله بن محسود الهواري.

74. ابن تكَلات، إثمد العينين، ص، 257 أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت 706هـ.

75. ابن قنفذ، أنس الفقير، 106 أبو مدين شعيب، ت594 .صهـً

76. محماد حقي،صموقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت، ص،.392

77. التادلي، التشوف، ص، 129 مجهول الاسمً، 206 أبو موسى الدكاليً، 225 أبو محمد زمور بن يعْلى الهزرجي، ت.ص555هـ

78. نفسه، ص، 207 أبو موسى الدكالي .ًابن تكَلات، إثمد العينين، ص،219 ، .257 الصومعي، المعزى، ص، 221أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت:706 ه> 224 أبو مدين، ت.594هـ.

60. التادلي، التشوف، ص، 84-85 الصومعي، المعزى، ص، 199 أبو عبد الله محمد بن سعدون بن علي بن بلال ت.485 .هـ، 389 أبو علي حسون بن عبد الباري الماصوصي .أبن مريم، البستان، ص، 83 جد الولي الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعد المزيلي الراشدي أبو علي الشهير بأبركان، ت . آخر شوال857 هـ (للمقارنة ). ولعل الحديث مع الموتى، يدخل في إطار الرغبة في معرفة مصير الأرواح والأجساد بعد الموت . وللمقارنة راجع كلام المريدين مع الموتى.التادلي، التشوف، ص،293

قارن مع ما ورد عند علي ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط،1973 م، ص،181-182

هل «صوظفص» ابن تومرت بعد معركة البحيرة أسلوب كرامة كانت شائعة بين المصامدة ؟

61. التادلي، التشوف، ص، 155 أبو عبد الله محمد بن عمر الأصم، ت. 542 هـ.

62. مجهول، مناقب السبتي، و 98 ب .ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 6-10 الصومعي، المعزى، ص،119، 120، 136، 168، 183، 206-207، 243، 247 ، 267 ابن عاشر، تحفة الزائر، ص،50 ،65 ، 72:

63. التميمي، المستفاد، ص، ، 210-211 أبو ميمونة سيدي دارس بن إسماعيلٌ، . 244 أبو زكرياء يحيى بن عبد الرحمان التادلي، ت. 576 هـ أو613هـ .ا لتادلي، التشوف، ص، 166 أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف، ت .قبل540 صهـٌ، . 240 أبو الحسن علي بن أحمد بن يوسف بن الحسن الجراوي . الأوربي، ترجمة سيدي أبي يعقوب البادسي، ص، 230 أبو يعقوب البادسي، ت .في 11 ربيع الآخر734هـ.

64. الصفدي، السر المصون، ص، . 102 أبو عبد الله مالك بن علي المعروف بالقلاسي، ت.القرن6هـ (للمقارنة) التادلي، التشوف، ص، 166 أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف، ت .قبل540 هـ، 345 أبو عبد الله محمد بن الحسن اليصلتي، ت595 هـ.

65. الصفدي، السر المصون، ص، 104 أبو رجل من العاملين، ت .القرن6 صهـ( .للمقارنة فقط /مصر .ٌ)التميمي، المستفاد، ص، 13-14 الصومعي، المعزى، ص، 323 أبو الحسن علي بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن حرْزِهمْ، ت .أواخر شعبان559 هـ الحضرمي، السلسل العذب، ص،ص 111 أبو الحجاج يوسف بن العزّ الجابري، ت. 773 هـ . ابن مريم، البستان، ص، 245 رجل صالح مجهول ورد في ترجمة محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، ت .يوم الأحد 18 جمادى الآخرة عام 895 هـ( للمقارنة)

66. التادلي، التشوف، ص، 242 أبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي، ت 15 .شعبان581 ه، 299 أبو عمران موسى بن إسحاق الوريكي، ت . 592 هـ . الصومعي، المعزى، ص، . 125 أبو زكرياء، ( عاش زمن أبي محمد صالحٌ) . 134 أبو يعزى، ت. 572 هـ . الصفدي، السر المصون، ص، 103 أبو الحسن علي بن المسلم الأنصاري المعروف بابن أبي سعيد، ت .القرن6 هـ (للمقارنة فقط /مصر)

67. محماد حقي،صموقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت، ص، 307

71 بلال الحبشي، ت .بتلمسان، وكان خديما لأبي مدين شعيب(للمقارنة)، 83 المقصود قبور أجداد الولي الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعد المزيلي الراشدي أبو علي الشهير بأبركان، ت.صآخر شوال857هـ ( للمقارنة). الصومعي، المعزى، ص،214 قبور الأولياء عموما .
قال محمد بن عبد بن علي القيسي الغرناطي ( ت.834 هـ )داعيا إلى زيارة قبور الصلحاء:
اسرد حديث الصالحين وسمهم ××× فبذكرهم تنزل الرحمات
واحضر مجالسهم تنل بركاتهم ××× وقبورهم زرها إذا ماتوا
ابن عاشر، تحفة الزائر، ص،.30

85. محماد حقي،صموقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت، ص،.283
86. ابن قنفذ، أنس الفقير، ص،7 ،10 ،14 ،42 ،61 ،69، 104، .106
وكان في نية ابن قنفذ زيارة قبر الولي أبي يعزى( ت 572 .هـ )عام761 صهـ إلا أن زيارته تعذرت لدواعي أمنية .أنس الفقير، ص، .26 الصومعي، المعزى، ص،.136
87. التادلي، التشوف، ص، . 381 أبو هارون عبد السلام بن ولجوط العزفي، ت .في601 هـ.
88. الحضرمي، السلسل العذب، ص، . .66 الشيخ المبارك" فاصكاه "زار قبر الولي أبي يعزى ."الأوربي، ترجمة سيدي أبي يعقوب البادسي، ص،ص، 229 أبو يعقوب البادسي ( ت.734 هـ) زار قبر شيخه الولي سيدي أبي علي الطنجي دفين بادس ."الصومعي، المعزى، ص، . 132 زيارة الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزيتوني والشيخ أحمد زروق مع جماعة من المريدين لقبر أبي يعزىً، . 185 زيارة الأولياء لقبر أبي يعزىً، . 186 زيارة أبي عبد الله الهزميري( ت 687 .هـ )القبر أبي محمد صالحً.
89. أشار الحافي إلى جملة من الفقهاء أجازوا زيارة قبور الأولياء ومنهم : الغزالي، وابن عربي، وابن الحاج صاحب المدخل، والبرزلي، وأبو القاسم العبدوسي، وأحمد زروق وغيرهم .ابن عاشر، تحفة الزائر، 65
90. البادسي، المقصد الشريف، ص، 72 علي بن محمد المراكشي، ت .بعد635 هـ . الحضرمي، السلسل العذب، ص، . 31 والد الولي أبي محمد بن عبد العزيز الصنهاجي السلاوي ."ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 7 المعزى، ص،ص . 132 أبو يعزى ."ابن عاشر، تحفة الزائر، ص، 50 أبو العباس السبتي، ت 601 .هـ ."ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، . 14 ابن حرْزهمْ، ت.559 ،34 أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمان الإشبيلي، ت.582 هـ ببجاية وقبره بها( للمقارنةً)،36 عبد الرزاق الجزولي، المتوفى بالأسكندرية وقبره بها ( للمقارنةً)، . 40 أبو مسعود بن عريف، من جبال شلف بأرض تلمسان وقبره فيها، وهو من أصحاب أبي مدين، ت594 .صهـ( للمقارنةً)، . 42 القاضي أبو بكر بن العربي، ت543 .صهـً. 46 أبو عبد الله محمد بن أبي محمد الصفار، ت .بقسنطينة عام749 صهـ( .للمقارنةً)، . 69 أبو عبد الله الهزميري، ت .في آخر يوم من شوال 678هـ, 69 أبو العباس أحمد المكناسي، ت .في حدود747 هـ . الصومعي، المعزى، ص، 224 أبو مدين، ت594 .صهـ ."ابن مريم، البستان، ص، . .27 أحمد أبو العباس( ولد فاتح محرم681هـ) حفيد محمد بن مرزوق (للمقارنةً)، 83 المقصود قبور أجداد الولي الحسن بن

79. التادلي، أخبار أبي العباس السبتي، ص، 461-463 أبو العباس أحمد بن جعفر الخزرجي السبتي، ت.ص601 هـ .ًابن تكّلات، إثمد العينين، ص، . 259 أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت: 706 هـ

80. الصفدي، السر المصون، ص، 52 أبو القاسم عبد الرحمان بن عيسى الخزرجي، ت .القرن6 هـ (للمقارنة)

81. التادلي، التشوف، ص، 299 أبو عمران موسى بن إسحاق الوريكي، ت. 592 هـ

82. توبة الشيخ أبي علي عمر الحباك يوم موت أبي مدين عام594 هـ .الصومعي، المعزى، ص، 165. ابن مريم، البستان، ص،114

83. محماد حقي،صموقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت، ص،257

84. ابن عاشر، تحفة الزائر، ص، 60 هل يمكن اعتبار زيارة قبر الرسول ( هي الأصل في زيارة قبر الولي؟

عن زيارة قبور الصلحاء، أنظر : الصفدي، السر المصون، ص، . 102 أبو الحسن علي بن المسلم الأنصاري المعروف بابن أبي سعيد، ت .القرن6 صهـ( .للمقارنة فقط /مصر .ً)التادلي، التشوف، ص، 135-136 أبو زكرياء يحيى بن محمد الجراوي المرساني .ًالبادسي، المقصد الشريف، ص،ص . 72علي بن محمد المراكشي، ت . بعد 635 هـ . ابن تكّلات، إثمد العينين، ص،219 257. الصومعي، المعزى، ص،ص . 221 أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت. 706 .هـ . 223 الصاحون عموما .ًالحضرمي، السلسل العذب، ص، . 31 والد الولي أبي محمد بن عبد العزيز الصنهاجي السلاوي .ًابن قنفذ، أنس الفقير، ص، .7 الصومعي، الصومعي، المعزى، ص، .247 ابن عاشر، تحفة الزائر، ص، . 50 أبو العباس السبتي، ت.ص601 هـ . ابن قنفذ، أنس الفقير، 10. ابن عاشر، تحفة الزائر، ص، . 65 أبو العباس أحمد بن عاشر، ت.765هـ . ابن قنفذ، أنس الفقير، . 14 أبو الحسن علي بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن حِرْزِهِمْ، ت .أواخر شعبان559 صهـً. . 42 القاضي أبو بكر بن العربي، ت.543هـ. 42 أبو شعيب آزَمور المعروف بالساريةً، . 46 أبو عبد الله محمد بن أبي محمد الصفار، ت .بقسنطينة عام749ه .(للمقارنةً)،61 أبو محمد صالحً، 69 أبو عبد الله الهزميري، ت .في آخر يوم من شوال 678 هـ . ابن قنفذ، أنس الفقير،.104 الصومعي، المعزى، ص، 224 أبو مدين شعيب، ت.ص594هـ .ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 106 أبو محمد عبد السلام التونسي، ت.486 هـ .ًالأوربي، ترجمة سيدي أبي يعقوب البادسي، ص، . 232 أبو الحسن المراكشي دفين بادس .ًابن عاشر، تحفة الزائر، ص،ص . 70عبد السلام بن مشيش الحسني، قتل بعد625 هـ، . 71 أبو يعزى، ت 572 .هـ .ًابن مريم، البستان، ص، 27 أحمد أبو العباس (ولد فاتح محرم681 هـ)حفيد محمد بن مرزوق( للمقارنةً)، . 57 إبراهيم الغوث يكنى أبا إسحاق الطيار، ت .قبل كمال السبعمائة هـ( للمقارنةً)، 57 إبراهيم الخياط عاصر أبا يحيى يغمراسن بن زيان، ت .بتلمسان( .للمقارنةً)، 70 أبو عبد الله الشوذي الإشبيلي المعروف بالحلوي، ت.صبتلمسان، عاش أواخر الدولة الموحدية( .للمقارنةً)، 70 أبو العلاء المديوني، ت .بتلمسان في جمادى الأولى735 هـ (للمقارنة)،

99. ابن قنفذ، أنس الفقير، ص،8-7 ، ابن عاشر، تحفة الزائر، ص، 50 أبو العباس السبتي، ت. 601هـ. مع التنصيص على أن هذه الاستجابة عند زيارة قبر السبتي لا تقضى إلا بعد إعطاء الصدقة.
100. ابن عاشر، تحفة الزائر، ص، 82-81 [راجع المعيار في نازلة سئل عنها سيدي قاسم بن سعيد العقباني التلمساني(ت.854هـ) في موضوعص :رجل يتوسل بفضل الولي الذي يكون عند قبره على التعيين ويسأل الله به حوائجه. هل يسوغ له ذلك؟ فأجاب بقوله : يجوز....]
101. ثمة إشارة إلى الدعاء عند قبر الرسول( صبعد وفاته .الماجري، المنهاج الواضح، ص،214
102. ابن عاشر، تحفة الزائر، ص،73-72
103. ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 70 أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت. 706 هـ.
104. التادلي، التشوف، ص، 207 أبو موسى الدكالي من أهل سلا.
105. ابن تكلات، إثمد العينين، ص، 375 أبو عبد الله الهزميري، ت. في آخر يوم من شوال678هـ.
106. راجع في الموضوع : محماد حقي،صموقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت، وخاصة باب المرض في المغرب الأقصى والأندلس خلال العصر الوسيط. وانظر أيضا:
Jalil Bennani, **La psychanalyse ay pays des saints**, Fenec, Casablanca, 1996.
107. التادلي، التشوف، ص، .84 الصومعي، المعزى، ص، 199
108. نفسه، ص، 133-132
109. التادلي، التشوف، ص، 141
110. ابن عاشر، تحفة الزائر، ص،17 (من مقدمة المحقق)
111. تجدر الإشارة إلى أن الأمر لم يقتصر على الاستشفاء بتراب قبور الأولياء بل شمل تراب بعض الأماكن التي ارتبطت بشخصيات ذات مكانة دينية معتبرة، وهذا حال تراب مغارة إجليز أو ما يعرف باسم الغار المقدس التي كان يتردد عليها المهدي ابن تومرت، وأصبح ترابها يستشفى به. أمروسيو هويثي ميراندا، التاريخ السياسي للأمبراطورية الموحدية، ترجمة عبد الواحد أكمير، سلسلة ضفاف، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص، 64
112. ابن مريم، البستان، ص، 72
113. الماجري، المنهاج الواضح، ص، 135
114. نفسه، ص، 144
115. الماجري، المنهاج الواضح، ص، 290. [الولي المقصود بالشفاعة هو أبو محمد صالح.]
116. ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 117
117. ابن تكلات، إثمد العينين، ص، 259
118. تأسيسا على هذا، ومن باب المقارنة، هل يمكن اعتبار حكي شهرزاد هو حكي من أجل تعطيل الموت ؟
119. عبد النبي دشين، نشيد الأعماق: عن تراجيديا العرس الجنائزي، ضمن الكتابة والموت : دراسات في «صحديث الجثةص»، منشورات علامات، مكناس،1996 صم، ص، 87

مخلوف بن مسعود بن سعد المزيلي الراشدي أبو علي الشهير بأبركان، ت .آخر شوال857 هـ (للمقارنةً) ، 300 يوسف بن محمد بن يوسف أبو الفضل المعروف بالنحوي، ت .بقلعة بني حماد في محرم513هـ.

91. الصومعي، المعزى، ص،224

92. الصفدي، السر المصون، ص، 102 أبو الحسن علي بن المسلم الأنصاري المعروف بابن أبي سعيد، ت .القرن6 هـ (للمقارنة فقط /مصر) التادلي، التشوف، ص،ص 381 أبو هارون عبد السلام بن ولجوط العزفي، ت . في601 هـ . ابن تكّلات، إثمد العينين، ص، 219 الصومعي، المعزى، ص، 221. أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت. 706هـ . ابن تكّلات، إثمد العينين، . 223 الصاحون عموما .ًابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 7 أبو العباس السبتي، ت .601 هـ, 41 كان السلطان أبو يحيى أبو بكر بويع711 هـ، وتوفي747 صهـ يكتب لجد ابن قنفذ يرغبه في الدعاء له عند قبر والده يعقوب بن عمران البويوسفي(للمقارنة ) ابن مريم، البستان، ص، 27 أحمد أبو العباس( ولد فاتح محرم681 هـ) حفيد محمد بن مرزوق(للمقارنة)

93. ابن تكّلات، إثمد العينين، ص،223

94. ابن قنفذ، أنس الفقير، ص،7

95ظ مجهول، مناقب السبتي، و، 106 أ.

96. الماجري، المنهاج الواضح، ص، 134

97. الصفدي، السر المصون، ص، 102 أبو الحسن علي بن المسلم الأنصاري المعروف بابن أبي سعيد، ت.صالقرن6 هـ(للمقارنة فقط /مصر )التميمي، المستفاد، ص، 223 أبو جيدة بن أحمد اليزغيتني .ًالتادلي، التشوف، ص، 141 أبو حفص عمر بن مَيكْسوط الدغوغي، ت. في حدود546 هـ .ابن قنفذ، أنس الفقير، ص, 69 أبو زيد عبد الرحمان الهزميري، ت.706 هـ . ابن قنفذ، أنس الفقير، ص،ص104، ابن مريم، البستان، ص،114، الصومعي، المعزى، ص، 224-225 أبو مدين شعيب، ت. 594 هـ مجهول، مناقب السبتي، و106أ، الصومعي، المعزى، ص 168، 248-247 أبو العباس السبتي، ت 601 .هـ .ًالصومعي، المعزى، ص،212، . 225 أبو يعزى، ت.ص 572هـ .ًابن عاشر، تحفة الزائر، ص،65 أحمد بن عاشر الجزيري، ت. في رجب 764 هـ . ابن مريم، البستان، ص، 57 إبراهيم الغوث يكنى أبا إسحاق الطيار، ت. قبل كمال السبعمائة ه ـ(للمقارنة)، 70 أبو عبد الله الشوذي الإشبيلي المعروف بالحلوي، ت. بتلمسان، عاش أواخر الدولة الموحدية (للمقارنة)، 70 أبو العلاء المديوني، ت. بتلمسان في جمادى الأولى735 هـ (للمقارنة) ،71 بلال الحبشي، ت .بتلمسان، وكان خديما لأبي مدين شعيب (للمقارنة)، 224 محمد بن عيسى أبو عبد الله، كان يزوره السلطان أبو يحيى يغمراسن بن زيان (للمقارنة.)

98. التميمي، المستفاد، ص،223 أبو جيدة بن أحمد اليزغيتني.ابن قنفذ، أنس الفقير، ص،104، ابن مريم، البستان، ص،114 ، الصومعي، المعزى، ص، 224 أبو مدين شعيب، ت. 594هـ . الصومعي، المعزى، ص، 168 أبو العباس السبتي، ت. 601 هـ, 212 أبو يعزى، ت. 572هـ.

132. التادلي، التشوف، ص، 58 الماجري، المنهاج الواضح، ص، 121
133. الصومعي، المعزى، ص، 220
134. نفسه، ص، 220
135. الماجري، المنهاج الواضح، ص، 122
136. الصومعي، المعزى، ص، 220
137. التادلي، التشوف، ص، 61
138. الصومعي، المعزى، ص، 220
139. نفسه، ص، 73
140. التادلي، التشوف، ص، 63
141. نفسه، ص، 75 ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 5
142. التادلي، التشوف، ص، 55
143. ابن مريم، البستان، ص، 121
144. التادلي، التشوف، ص، 74
145. الصومعي، المعزى، ص، 92
146. الصومعي، المعزى، ص،170 ، 411
147. الصومعي، المعزى، ص، 217-218
148. نفسه، ص، 219
149. الصومعي، المعزى، ص، 56
150. التادلي، التشوف، ص، 54-55. نجد نفس القناعة عند الصومعي، المعزى، ص، 60
151. ابن مريم، البستان، ص، 100
152. ابن تكَلات، إثمد العينين، ص، 116
153. التميمي، المستفاد، ص، 185
154. التادلي، التشوف، ص،183 ،242 ، 299
155. «صوفي الصحيح واللفظ للبخاري في ما أسنده إلى أبي هريرة قال : قال عليه السلام : "إذا اقترب الزمان لم تكد تكذب رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة". وفي صحيح مسلم قال عليه السلامص : "لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة". وفي لفظ آخر : "ذهبت النبوة وبقيت المبشرات". فإذا ثبتت فضيلة الرؤيا فهل يثبت بذلك فضل السبب الموصل إليها وهو النوم فقد اختلف الناس في ذلك (...). فأما حقيقة الرؤيا فهو خواطر ترد على القلب من خيالات تتصور في الوهم فتارة تكون من هواجس النفس، وتارة تكون من لمة الشيطان، وتارة تكون من لمة الملك، وتارة تكون تعريفا وإلهاما من الله كما ورد في الحديث : "الرؤيا من الله والحلم من الشيطان".» الماجري، المنهاج الواضح، ص، 245-246

* * *

120. يراجع في هذا الموضوع بالخصوص كل من العزفي، دعامة اليقين، ص، 91-83. البادسي، المقصد الشريف، ص،47 التادلي، التشوف، ص،56، 58، 407. الصومعي، المعزى، ص،154، 269، 290 وغيرهم .وتتضمن بعض هذه الصفحات إشارات حول التقاء أولياء مغاربة بالخضر. وهذا الموضوع يتطلب كذلك بحثا في كتب التصوف. أنظر أيضا:

Halima FERHAT, Reflexions sur al Khadir au Maghreb medieval : ses apparitions et ses fonctions, In le Maghreb aux XIIeme siecles : Les siecles de la foi, Edition Walada, Casablanca, 1993, p. 41-50.

121. يكفي إلقاء نظرة على مقدمات كتب المناقب، مع الانتباه عند قراءتها لدواعي تأليف هذا الجنس المصدري، ليتم التأكد من ذلك.

122. لم تكد تنتهي العشر سنوات الأخيرة من القرن السادس هـ /XII م، حتى كان التادلي خالط المتصوفة واستأنس بجوارهم، رغم أنه ظل آخذا بمسلك الاعتدال في أمره. التشوف، ص، 22-23 من مقدمة المحقق. وكان الماجري من مريدي طائفة أبي محمد صالح، حتى أكد أنه من بواعث تأليفه، هو خوفه من اندراس طريقة شيخه. المنهاج الواضح، ص، 14 وكان ابن تكّلات من مريدي الطائفة الهزميرية، وألفه بدعوة من «بعض الإخوان» الراغبين في معرفة مناقب الشيخين الهزميريين.إثمد العينين، ص،112 .أما البادسي، فعاش في عالم الصوفية، وكان ابن قنفذ من المريدين الذين أقبلوا على تجمعاتهم، كما كان مولعا بزيارة قبور الأولياء .أنس الفقير، ص،7، 10، 14، 42، 61، 69، 104، 106 وكان الأزموري معتقدا في كرامات بني أمغار، والشيء نفسه بالنسبة للريفي الذي كان معتقدا في كرامات الخياط، وابن مريم في كرامات الصالحين عموما.

123. ابن مريم، البستان، ص، 278

124. التادلي، التشوف، ص، 37

125. الصومعي، المعزى، ص، 96

126. نفسه، ص،81

127. العزفي، دعامة اليقين، ص، 44-45 [عند الحديث عن وفاة أبي شعيب المعروف بأيوب السارية]. البادسي، المقصد الشريف، ص، 47 [أبو شعيب المعروف بأيوب السارية، وينقل هنا البادسي عن العزفي].

128. التادلي، التشوف، ص، 37. ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 42 الصومعي، المعزى، ص، 76 أنظر وصية مشابهة للولي أبي علي سالم بن سلامة السوسي (ت. بسجلماسة 589 أو590 هـ). ص، 285

129. التادلي، التشوف، ص، 75 ابن قنفذ، أنس الفقير، ص، 6

130. الصومعي، المعزى، ص، 165

131. التادلي، التشوف، ص، 37 مجهول، كتاب في تراجم الأولياء، ص، 230 الصومعي، المعزى، ص، 330

# مخطوط مغربي في التصوف

حسن الصادقي *

اهتم المغاربة بالتأليف في مجال التصوف، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالترجمة لشيوخ الطرق الصوفية ولمريديها وبعرض كرامات رجالاتها. وتضم خزائن المخطوطات المغربية مخطوطات قيمة، ومنها ما هو في حكم النادر.

ويتعلق الأمر بمخطوط في التصوف وهو شبه مجهول من الباحثين المهتمين بالطرق الصوفية في المغرب وإفريقيا الغربية خاصة الطريقة التجانية.

**العنوان : فتح الملك العلام في تراجم علماء الطريقة التجانية الأعلام.**

يوجد هذا المخطوط في خزانة مؤسسة علال الفاسي بالرباط تحت رقم: ع 610.

**المؤلف :** الشيخ محمد بن محمد الحجوجي الفاسي دفين دمنات عام 1370 هـ.

**ترجمته :** هو محمد بن محمد الحجوجي الفاسي الدمناتي الوفاة التّجاني الطريقة.

ازداد محمد الحجوجي بمدينة فاس في شهر رمضان عام 1297/ شتنبر 1880،

---

* أستاذ باحث، معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.



وقد توفى الحجوجي بسكتة قلبية ودفن بالزاوية التجانية بدمنات في جمادى الثانية عام 1370/ مارس1951.

ومخطوط فتح الملك العلام شبه مجهول، اذ لم يذكره ابن سودة في كتابه دليل مؤرخ المغرب الأقصى، وإنما ذكر في صفحة 244 نقلا عن الشيخ الرهوني أن للشيخ الحجوجي مؤلفا هو إتحاف أهل المراتب العلية بذكر الطريقة التيجانية، وقد أشار الحجوجي الى هذا الكتاب في مؤلفه فتح الملك العلام. كما لم يذكره محمد المنوني في كتابه المصادر العربية لتاريخ المغرب.

**مؤلفاته :**

ألف الحجوجي عدة كتب أخرى في التفسير والحديث وفي تواريخ الرجال منها :

تفسير القرآن الكريم في ثلاثة أجزاء،

بغية السائل في تخريج أحاديث الشمائل في مجلد،

فتح القدير في شرح التاريخ الصغير للإمام البخاري في أربعة أجزاء،

منحة الوهاب في تخريج أحاديث الشهاب في مجلد،

إرشاد المقيم والساعي لفهم أحاديث القضاعي في مجلدين،

شرح مسند الدارمي في ثمانية أجزاء،

سر الرحمن فيما في مسند الدارمي من تراجم الرواة والقبائل والبلدان في ثلاثة أجزاء،

فيصل فيض الله الممدود في شرح مسند أبي داوود،

سلافة الصفا في تراجم رجال الشفا في مجلدين،

شفاء الغرام في حج بيت الله الحرام وزيارة قبر المصطفى عليه الصلاة والسلام، وهي رحلة حجازية[2].

وهو من أهل فاس ودرس على شيوخ وقته أمثال الفقيه محمد الخمسي ومحمد كنون ومحمد القادري ومحمد بن جعفر الكتاني وأحمد بن الخياط وأحمد بن الجيلالي وعبد المالك الضرير وغيرهم[1].

ونهل من أمهات الكتب التي كانت متداولة آنذاك في الأوساط العلمية والتي كانت تدرَس في جامعة القرويين بفاس،وهي العاصمة العلمية للمغرب بمسجدها وجامعتها العريقة وخزانتها العامرة،وبرجالاتها من علماء وفقهاء ومتصوفة،إلى جانب كونها مقرا ومدفنا للشيخ أحمد التجاني شيخ ومؤسس الطريقة التجانية التي انتشرت من فاس إلى بلدان من الغرب الإسلامي، خاصة إفريقيا الغربية أو ما يعرف بالسودان الغربي.

انتقل محمد الحجوجي بعد ان اشتد عوده إلى مدينة دمنات، حيث تولى بها الإمامة والتدريس،وصار مرشدا ومربيا بأحد مساجدها.

ويمكن استخراج معطيات أخرى تتعلق بالمؤلف من خلال قراءة هذا المخطوط الذي يبرز مكانته العلمية وإطلاعه الواسع، وتعمقه في البحث عن تراجم أعلام الطريقة التجانية في العالم الإسلامي (بلاد المغرب الكبير وبلاد السودان الغربي و المشرق و تركيا).

سنحت الفرصة لمحمد الحجوجي لزيارة بلاد المشرق لأداء مناسك الحج ولزيارة قبر الرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان موسم الحج بمثابة ملتقى إسلامي للعلماء الذين ينتهزون فرصة الحج للإفادة والاستفادة وتبادل الإجازات والكتب.

واجتمع الحجوجي في المشرق بعلماء أفاضل من العالم الإسلامي، منهم العالم محمد زكي القبرسي الاسطنبولي نائب القاضي في الحرم المكي. ولا شك أنه اجتمع بغيره من الحجاج خاصة أتباع الطريقة التجانية، وتحاور معهم وعرف أحوالهم وعرَفهم بأحواله.

الحسني ومحمد بن الحسن الوانجي وعبد الصمد الرحوي في تونس ومحمد بن عبد الرحمان الأزهري في مصر.

وأشار الحجوجي إلى أن أحمد التجاني أخذ الطريقة القادرية والطريقة الناصرية والطريقة الوزانية والطريقة الخلوتية وطريقة الغماري السجلماسي الصديقي.

وذكر أنه زار الديار المشرقية حاجا، ودخل تونس ومصر .واستقر في الأخير بمدينة فاس مدينة العلم والعلماء ومجمع الطرق والزوايا الصوفية، واشترى من ماله الخاص محل زاويته وشرع في بنائها بتاريخ يوم الأحد 4 ربيع النبوي عام 1241 و تم بناؤها عام 1215. وبقي بفاس الى أن توفي بها.

والملاحظ أن الحجوجي عقد ترجمة مطولة للشيخ التجاني وأعرض عن ذكر الكرامات الصوفية التي تكون لهذا الشيخ أو ذاك والتي تشتهر بها كتب المناقب وتراجم الصوفية.

وانتقل الحجوجي بعد ذلك إلى ترجمة باقي أعلام التجانية في شكل طبقات:

إذ ترجم للطبقة الأولى من أعلام التجانية الذين عاصروا الشيخ المؤسس والتقوا به وأخذوا منه الطريقة بصفة مباشرة ومنهم:

**1) أعلام من بلاد شنقيط مثل :**

- محمد الحافظ الشنجيطي العلوي نسبة لقبيلة دوى علي.
- عبد الرحمان الشنجيطي (شنقيط هي عين البقر) له شرح على إضاءة الدجنة.
- محمد الطالب الشنجيطي.
- محمد السالك الواداني، أحمد سالم الواداني نسبة إلى ودان بلدة بصحراء شنجيط دار علم ومقر خير وصلاح.

وله فهرسة بعنوان : "نيل المراد في معرفة رجال الإسناد" وتوجد مخطوطة في خزانة مؤسسة علال الفاسي بالرباط تحت رقم ع 85 في أربعة أجزاء من 330 صفحة، ألفه في جمادى الثانية عام 1353 بدمنات[3]. وغيرها من المصنفات.

**الناسخ وتاريخ النسخ**: الكتاب بخط صاحبه محمد الحجوجي، الذي انتهى منه في ربيع الثاني عام 1353 هـ ببلدة دمنات.

**أوله** : بعد الحمدلة والتصلية، أما بعد فإن من أجل ما يعتني به المعتني ويتقرب به إلى الله المريدون الصادقون ذكر محاسن أهل الله.

**آخره** : وافق خروجه من مبيضته بدمنات عشية يوم الخميس الثالث عشر من ربيع الثاني عام ثلاثة وخمسين وثلاثمائة وألف على يد جامعه أفقر الورى وأحوجهم لرحمة مولاه الغني محمد بن محمد الحجوجي الحسنى كان الله له وبلغه في الدارين أمله آمين والحمد لله رب العالمين.

**عدد صفحاته** : 150 صفحة. في دفتر عادي مجلد وأوراقه مسطرة.

**المسطرة** : 39 سطرا. المقياس : 22/35.

**الخــط** : خط مغربي مقروء لا بأس به.

**محتوى المخطوط:**

يشتمل المخطوط على مقدمة وعلى 214 ترجمة لعلماء الطريقة التجانية والمنتسبين إليها من مختلف الأقطار الإسلامية من المغرب والمشرق وبلاد السودان (افريقيا الغربية). ونجد في آخر المخطوط نصوص 18 قصيدة لعدة شعراء مدحوا الشيخ أحمد التجاني.

افتتح الحجوجي الكتاب بترجمة وافية لشيخ الطريقة أحمد التجاني المزداد سنة 1150 بقرية عين ماضي بالجزائر، وانتقل إلى ذكر شيوخه في العلم والتصوف، ومنهم الطيب اليملحي العلمي دفين وزان وأحمد الصقلي

ـ الحاج عمر بن سعيد الفوتي أرضا الطوري وطنا الكدوي منشئا .أمير المجاهدين(الترجمة رقم 43 من ص 264 إلى ص 267).[4]

ـ أحمد بن سعيد الفوتي تال، أخ الحاج عمرالفوتي وهو أكبر منه سنا.

ـ محمد اكنسوس صاحب كتاب الجيش العرمرم وكتاب الجواب المسكت، وهو من علماء عصره، وله مراسلات مع احمد البكاي القادري الطريقة الذي ينتقد التجانية وصاحب كتاب فتح القدوس في الرد على اكنسوس[5]،والذي دخل في صراع بالقلم والسيف والدسائس مع أتباع التجانية في المغرب وبلاد السودان وخاصة الحاج عمر الفوتي تال.

ـ العربي بن السايح المكناسي وهو من مشاهير أعلام التجانية في القرن 19 دفين الرباط وصاحب كتاب بغية المستفيد.

ـ الدباغ، والسلاوي والعلمي وسعيد الشنجيطي.

ـ محمد ابن القاضي الشنجيطي ومحمد الصغير.

ـ ابن انبوجا الشنجيطي وبابا بن أحمد بيبا.

ـ المختار بن وديعة الله المعروف بابن يركي طلف(بضم الياء والكاف وسكون الراء والياء معناها الله وطلف الوديعة) له كتاب التبكيت والابكا في جواب البكا يقصد أحمد البكاي الكنتي القادري.

ـ عبد الله بن محمد بن الأمين والتجاني بن باب.

ـ محمد بن عثمان الشنجيطي ومحمد عال الشنجيطي.

ـ أحمد بن محمد الشنجيطي والهادي الشنجيطي.

ـ محمد بن يحيى الولاتي (ولالات دشرة من الحوض من بلاد شنجيط).

ـ محمد بن أحمد التشيتي (من تيشيت).

ـ أحمد بن الحاج عمر الفوتي ألفا (يعني الفقيه بلغة السودان).

-محمود الكنكي السوداني.

**2) أعلام من تونس مثل :**

- إبراهيم الرياحي التونسي أديب وشاعر ومفت. وقد زار هذا الأخير مدينة فاس مبعوثا من الداي حمودة باشا إلى السلطان سليمان العلوي لشراء القمح من المغرب، واستغل الفرصة والتقى بالشيخ التجاني في مقر زاويته.
- سليمان المنيعي التونسي أحد أعيان المدرسين بجامع الزيتونة.

**3) أعلام من المغرب مثل:**

- الأمين بن محمد الزيزي العلوي.
- السلطان سليمان العلوي وهو سلطان عالم له عدة تآليف في محاربة البدع توفي بمراكش عام 1238 ودفن بضريح جده بباب أيلان.
- أحمد بن عبد السلام الفيلالي الودغيري السجلماسي.
- الزكي بن محمد الهاشمي والقاضي أحمد دبيزة العلوي.
- العباس بن محمد بن كيران.
- محمد بن أحمد السنوسي المدرس والخطيب بالحرم الإدريسي بفاس.
- عبد الواحد الفاسي الخطيب بجامع الرصيف بفاس.
- العباس الشرايبي وعبد السلام الشرفي.

**4) أعلام من الجزائر مثل:**

- محمد المشري التكرتي (تكرت من عمل قسنطينة).
- محمد بن عاشور السمغوني واحمد السمغوني وأحمد الأغواطي.
- مصطفى القسنطيني ومحمد المازري والمختار التلمساني.

ويترجم بعد ذلك للطبقة الثانية :

وينتمي أصحابها إلى الجزائر والمغرب وتونس وبلاد شنقيط وبلاد السودان وتركيا وتشمل رجال الفكر والسياسة والجيش. وأشهرهم:

والفقيه محمد الطيب إمام جامع القصبة بتونس.

وحمدون ابن الحاج ومحمود قابدو.

**أهمية هذا المخطوط:**

تكمن أهمية هذا المخطوط في كونه أحاط بجل تراجم رجال التجانية بدءا من الشيخ المؤسس أحمد التجاني، والذين أخذوا عنه مباشرة، وانتهاء بمن انتسب إلى الطريقة التجانية بعد ذلك بصفة غير مباشرة لانهم لم يعاصروا الشيخ التجاني.

يوضح أن الطريقة التجانية انتسب إليها الجم الغفير وخاصة الشريحة المثقفة والعالمة. من علماء وقضاة وخطباء وفقهاء ومدرسين وأدباء وشعراء.

يوضح انه انتسب إليها أو تعاطف معها المصلحون ورجال السياسة والقادة أمثال السلطان المولى سليمان والمولى عبد الحفيظ والمجاهد الحاج عمر الفوتي وأسرته.

كما تتخلل تراجم كتاب فتح الملك العلام للحجوجي معطيات تاريخية، وأدبية، وسياسية، اقتصادية،وجغرافية مثل المستوى العلمي للمترجمين لهم وما لهم من تآليف، ومكانتهم داخل المجتمع ومناصبهم الدينية والدنيوية.

ويحاول توضيح انتمائهم الجغرافي وشرح مدلول الانتماء. ويشرح كذلك المعنى اللغوي لبعض كلمات بلاد السودان مثل اسم ابن يركي طلفي ومعناه وديعة الله، وكلمة شنقيط ومعناها عين البقر،وكلمة ألفا ومعناها الفقيه بلغة السودان ... الخ.

ويؤثث كتابه بإضافات وإفادات جديرة بتتبعها ومقارنتها مع ما جاءت به الكتب الأخرى في التاريخ وتراجم الرجال.

* * *

- ألفا عباس بوشياوى الجلوتي من قواد جيوش الحاج عمرالفوتي.
- مودي (محمد) جم البكاوي من تلامذة الحاج عمر.
- ألفا عمر البيضاوي (قائد جيوش الحاج عمرالفوتي).
- ألفا عمر بن الفقيه شيرنو (كان بطلا محاربا في جيش الحاج عمر).
- شيرنو أحمد بن علي جليا الكناوي الفوتي.
- العلامة عمر بن علي جليا (له تأليف ورجل حرب).
- عبد الله بن علي جليا ،والحاج مالك بن عثمان الجلفي (من الولوف).
- عبد القادر المهاجري الجزائري.
- العالم محمد زكي القبرسي الاستنبولي له مؤلف في الطريقة التجانية باللغة التركية، بنى الزاوية الأحمدية بالأستانة والمتوفى عام 1336، وقد اجتمع به الحجوجي بمكة المكرمة خلال أداء مناسك الحج.
- الصادق النيفر قاضي تونس.
- المختار شويخة من تونس.
- احمد جسوس الرباطي. وغيرهم كثير.

اختتم الحجوجي كتابه بمجموعة من القصائد في المدح قيلت في التجاني، لشعراء من المغرب وتونس منهم:

الشيخ محمود قابدو من تونس.

والحاج إدريس السناني المعروف بالحنش في ديوانه الروض الفاتح بأزهار النسيب والمدائح. وهو من شعراء الملحون كذلك.

والأديب ادريس ابن الوزير محمد بن إدريس، والأديب الفاطمي الصقلي، ومحمد المأمون الإدريسي الكتاني.

والأديب محمد الأبراري الأندلسي وعبد السلام الزموري.

وسلطان المغرب مولاي عبد الحفيظ العلوي.

# فهــــرس

## هوامش :

1. معلمة المغرب الجزء 10 ص 3336 مطابع سلا 1998/1419.
2. معلمة المغرب نفس الجزء والصفحة.
3. عبد الرحمان الحريشي : الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسسة علال الفاسي الجزء 1ص 215 الطبعة الاولى1991.
4. انظر حسن الصادقي : أضواء على الحاج عمر الفوتي من خلال مخطوطات عربية، أعمال ندوة دولية : دكار السنغال، نشرت سنة 2001.
5. انظر حسن الصادقي :مخطوطات في موضوع فاس وإفريقيا ، أعمال ندوة دولية : فاس وإفريقيا ، نشرت عام : 1996.

* * *

## بيبليوغرافيا :

محمد الحجوجي، المخطوط السابق الذكر

حسن الصادقي، أضواء على الحاج عمر الفوتي من خلال مخطوطات عربية الندوة الدولية حول حركة الحاج عمر جامعة الشيخ انتا ديوب دكار السنغال. 1998 منشورات معهد الدراسات الإفريقية الرباط2001.

معلمة المغرب الجزء 10 مطابع سلا 1419 ـ 1998.

عبد الرحمن الحريشي، الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسسة علال الفاسي، ط 1 سنة 1991.

* * *

**دراسات صوفية من منظور الآخر**



**قراءات في كتب التصوف**



* * *